MARTIN INGENFELD

Fortschritt und Verfall

Zur Diskussion von Religion und Moderne im Ausgang von Joachim Ritter





Martin Ingenfeld · Fortschritt und Verfall

Herausgegeben von
Modern Academic Publishing (MAP)
2016

MAP (Modern Academic Publishing) ist eine Initiative an der Universität zu Köln, die auf dem Feld des elektronischen Publizierens zum digitalen Wandel in den Geisteswissenschaften beiträgt. MAP ist angesiedelt am Lehrstuhl für die Geschichte der Frühen Neuzeit von Prof. Dr. Gudrun Gersmann.

Die MAP-Partner Universität zu Köln (UzK) und Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU) fördern die Open-Access-Publikation von Dissertationen forschungsstarker junger Geisteswissenschaftler beider Universitäten und verbinden dadurch wissenschaftliche Nachwuchsförderung mit dem Transfer in eine neue digitale Publikationskultur.

www.humanities-map.net






Martin Ingenfeld

Fortschritt und Verfall

Zur Diskussion von Religion und Moderne im Ausgang von Joachim Ritter



Herausgegeben von
Modern Academic Publishing
Universität zu Köln
Albertus-Magnus-Platz
50923 Köln

Gefördert von der Ludwig-Maximilians-Universität München

Erstveröffentlichung 2016
Zugleich Dissertation der Ludwig-Maximilians-Universität München 2015
Umschlagbild: Franz Marc, Kämpfende Formen, 1914, Pinakothek der Moderne, München, Wikimedia Commons, PD-Art (Yorck Project), CC-PDM.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http:/dnb.dnb.de abrufbar.

ISBN (Hardcover): 978-3-946198-12-3
ISBN (EPUB): 978-3-946198-13-0
ISBN (Mobi): 978-3-946198-14-7
ISBN (PDF): 978-3-946198-15-4
DOI: http://dx.doi.org/10.16994/bae

Herstellung & technische Infrastruktur:
Ubiquity Press Ltd, 6 Windmill Street, London W1T 2JB, United Kingdom

Open Access-Version dieser Publikation verfügbar unter:
http://dx.doi.org/10.16994/bae
oder Einlesen des folgenden QR-Codes mit einem mobilen Gerät:



Der Kopf optiert fürs Profane,
wenn dem Menschen theologisch zugemutet wird,
vor Gott auch den Kopf abzunehmen.

— Odo Marquard,
Skeptische Methode im Blick auf Kant

Inhalt

Danksagungen

Wie jede Dissertation war auch die vorliegende in ihrem Gelingen auf die Unterstützung zahlreicher Personen angewiesen, denen im Folgenden gedankt sei. Anfang des Jahres 2015 wurde diese Arbeit an der Ludwig-Maximilians-Universität München zur Promotion angenommen; für die Veröffentlichung wurde sie geringfügig überarbeitet und in einigen Passagen gekürzt. So wenig ich hoffen kann, allen jenen, die hier Erwähnung verdienten, an dieser Stelle gebührend danken zu können, so sehr gilt zugleich, dass alle trotz Rat und Tat von anderer Seite noch bestehenden Mängel der Arbeit allein meiner Verantwortung zuzurechnen sind.

Zuallererst gilt mein besonderer Dank meinem Betreuer PD Dr. Christian Schwaabe sowie Prof. Dr. Karsten Fischer vom Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft. Ihre Unterstützung und ihre beständige Hilfsbereitschaft machten die Abfassung dieser Arbeit erst möglich. Dies gilt zudem auch für Rat und Kritik, wie sie mir in den jeweiligen Doktorandenkolloquien zuteilwurden. Darüber hinaus gilt mein Dank für empfangene Unterstützung in der Zeit der Entstehung dieser Arbeit auch Prof. Dr. Jürgen Gebhardt, Prof. Dr. Elif Özmen und Prof. Dr. Dietmar Süß sowie nicht zuletzt Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin, der überdies bereit war, als Prüfer für das philosophische Nebenfach zu fungieren.

Diese Arbeit entstand mithilfe der Graduiertenförderung der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn. Der Stiftung, ihren Gutachtern und Auswahlgremien sowie ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, insbesondere Dr. Ursula Bitzegeio als zuständiger Referentin, bin ich dafür sehr dankbar. Diese Unterstützung verhalf zu der für die Anfertigung der Dissertation notwendigen produktiven Ruhe und finanziellen Sicherheit. Gleiches gilt für ein Jahresstipendium, das mir vonseiten der Deutschen Forschungsgemeinschaft bzw. ihrem inzwischen nicht mehr bestehenden Sonderforschungsbereich 804, »Transzendenz und Gemeinsinn«, der an der Technischen Universität Dresden angesiedelt war, gewährt wurde. Hier bin ich insbesondere Prof. Dr. Hans Vorländer und Prof. Dr. Thomas Rentsch sowie meinen Kolleginnen und Kollegen vom Integrierten Graduiertenkolleg, insbesondere PD Dr. Gernot Kamecke und Dr. Steffen Herrmann, zu Dank verpflichtet.

Die mit der Arbeit verbundenen Archivrecherchen wurden in Bezug auf die Bestände des Deutschen Literaturarchivs Marbach dankenswerterweise gefördert durch ein Udo-Keller-Stipendium für Gegenwartsforschung: Religion und Moderne der Udo-Keller-Stiftung Forum Humanum. Für ihre Unterstützung in Marbach danke ich darüber hinaus insbesondere PD Dr. Marcel Lepper, Dr. Ulrich von Bülow, Silke Becker-Kamzelak, Dr. Nicolai Riedel sowie dem stets hilfsbereiten Team des Handschriftenlesesaals um Hildegard Diecke, Heidrun Fink und Thomas Kemme. Ferner danke ich in Bezug auf meine Recherchen auch dem Archiv der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München und dem Landesarchiv Nordrhein-Westfalen in Duisburg.

Schließlich gilt mein Dank zahlreichen Personen, die meine Arbeit mit Kommentaren und Hinweisen unterstützten. Posthum sei er zunächst insbesondere an Prof. Dr. Odo Marquard und Dr. Henning Ritter gerichtet. Für ihre auskunftsfreudige Hilfe danke ich zudem Dr. Ulrich Dierse, Prof. Dr. Hermann Lübbe, Prof. Dr. Reinhart Maurer, Prof. Dr. Henning Ottmann und Prof. Dr. Berthold Wald. PD Dr. Mark Schweda und Dr. Jens Hacke standen mir nicht nur durch ihre Forschungsbeiträge, sondern auch persönlich zu Gespräch und Kritik zur Verfügung. Durch Mark Schweda und Ulrich von Bülow hatte ich überdies die Gelegenheit, einen Teilaspekt meiner Arbeit bei einer Tagung im Dezember 2013 in Marbach vorzustellen. Auch den übrigen Teilnehmern dieser Tagung gelte an dieser Stelle für ihre anregenden Kommentare mein Dank. Anna Ritter gab freundlicherweise ihre Zustimmung zur Verwendung des Nachlasses von Joachim Ritter im Rahmen dieser Arbeit; auch dafür mein herzlicher Dank.

Für die Aufnahme in das Programm von Modern Academic Publishing (MAP) und die damit verbundene Möglichkeit, diese Arbeit in hybrider Form, sowohl gedruckt als auch digital Open Access zu publizieren, danke ich Prof. Dr. Gudrun Gersmann und Prof. Dr. Hubertus Kohle. Für die geduldige und hilfsbereite Aufbereitung der Arbeit und die Begleitung des Publikationsprozesses gebührt mein Dank Dr. Claudie Paye sowie, für ihr umsichtiges Lektorat, Ann Catrin Bolton. Dr. Stefan Daltrop, Wolf Seiler und Viktoria Walter danke ich für ihre Mithilfe bei der Vorbereitung dieser Veröffentlichung.

Nicht zuletzt jedoch gilt mein Dank der geduldigen Unterstützung durch meine Familie, insbesondere durch meine Eltern und meine Großeltern, die mein Studium und meine Promotion stets mit ihrem Wohlwollen, ihrem Interesse und ihrer wertvollen Unterstützung begleitet haben, sowie Dr. Kay Wolfinger, in dessen Schuld ich über allen Dank hinaus stehe.

München, Januar 2016 Martin Ingenfeld

English Summary

Progress and Decay

On the Discussion of Religion and Modernity following the Philosophy of Joachim Ritter

In recent years, a growing interest has emerged in the history of ideas and intellectual discourses of post-war Germany. One of the scholars getting increased attention is the philosopher Joachim Ritter (1903–1974), who taught at the University of Münster from 1946 to 1968. This book examines several aspects of the developments in his philosophic thought and its relation to the theories of some of his students. The notable fact that a number of students that attended Ritter's Collegium Philosophicum became prominent in philosophy, law and politics themselves facilitated debates concerning the importance of this so-called Ritter school (›Ritter-Schule‹). But indeed significant philosophical differences appear, not only when comparing the thought of the different participants of Ritter's Collegium Philosophicum but also in Ritter's own philosophical considerations from the nineteen-forties to the nineteen-fifties, which may have influenced his students of that time.

Considering these developments and Ritter's former students' different approaches to adopting his thought, this book focuses on two main aspects. On the one hand it analyzes considerations concerning the relation of religion and modern society on the part of the respective scholars, and on the other hand it puts emphasis on authors like Ernst-Wolfgang Böckenförde, Hermann Lübbe, Odo Marquard, and Robert Spaemann. They were, among others, participants of Ritter's Collegium Philosophicum and involved in public debates on politics and religion, to some extent up to the present time. The differences among their philosophical positions question the supposed homogeneity of the so-called Ritter school and its common ground. Thus these differences reveal ambivalent modes of reception of Ritter's philosophy, while at the same time indicating ambivalences inherent in Ritter's own philosophy.

Following the introduction and a section that presents the history of Ritter's Collegium Philosophicum at Münster and the discussion concerning the so-called Ritter school in general, chapters 3 and 4 attend to the main issues of this study. At the beginning of Ritter's philosophic involvement with modern society, in the late forties, there is a questioning perspective towards his time, a critique of modernity reflecting the disastrous consequences of the war and the Nazi regime as well as the precarious prospects of the beginning cold war. Section 3.1 takes a closer look at how it was possible for Ritter to come up with an affirmative approach towards the modern world. Mainly in accordance with Hegel's ideas, Ritter reaches a theory of diremption (Entzweiung) that marks the mature form of his philosophy. There is a moment of ambivalence inherent in this theory that not only re-

gards its evolvement but contends within the concept itself. Section 3.2 examines Ritter's philosophy with special attention to his philosophy of religion. According to his general philosophical development, Ritter's critical stance towards modern society – e.g. following T.S. Eliot's reasoning concerning a ›Christian Society‹ – takes a characteristic turn coinciding with his stay in Turkey from 1953 to 1955.

Chapter 4 deals with the contribution of this philosophical ambivalence, in particular with regard to religion, to the different ways his students like Böckenförde, Lübbe, Marquard, and Spaemann follow his thought. Section 4.1 traces Ritter's historico-philosophical thought concerning religion and modernity up to his critique of the contemporary use of the concept of secularization as supported by, for example, Karl Löwith and Friedrich Gogarten. On the grounds of this critique Hermann Lübbe and Hans Blumenberg assessed the concept of secularization differently in the sixties, and Odo Marquard's then firmly anti-historico-philosophical approach represents the first distinctive differentiation and variation of Ritter's thought and must thus be examined in this study. Subsequently, section 4.2 analyzes Ritter's involvement in debates concerning the concept of value as contested in particular by Carl Schmitt. Ritter supports the critique of the value concept philosophically but does not follow the political and politico-theological implications of Schmitt. Accordingly, authors like Lübbe and Böckenförde refer to the thought of Carl Schmitt in an explicitly liberalizing way. Aside from the discussion of the philosophy of value, this requires a closer look at the concept of Political Theology as it is subject of the debate of Schmitt and Hans Blumenberg. Section 4.3 eventually concentrates on the controversies concerning the concept of religion and its philosophical importance. Functionalism and substantialism are keywords in this discussion that within the group of Ritter's former students is particularly associated with Robert Spaemann. His reasoning concerning Lübbe's concept of religion indicates a farther-reaching critique of Ritter's approach and modernity in general.

All these aspects show that there are different ways of answering the tasks and questions Ritter formulated concerning philosophy, either positively in adoption of or negatively in distinction to his own approach. His theoretical ambivalences led the former students of his Collegium Philosophicum to develop various methods of differentiating his positions. Section 4.4 finally resumes aforementioned aspects in reference to post-war German debates on the question of religious presuppositions of liberal-democratic politics, particularly concerning Böckenförde's notable insight that the liberal and secular state for its own sake relies on presuppositions it cannot guarantee.

1. Einleitung: Eine melancholische Moderne?

[…] and the rest
Is prayer, observance, discipline, thought and action;
[…]
We content at the last
If our temporal reversion nourish
(Not too far from the yew tree)
The life of significant soil.

— Thomas Stearns Eliot[1]

Mit diesen Versen aus dem Gedicht »The Dry Salvages« des wenige Monate zuvor mit dem Nobelpreis für Literatur ausgezeichneten Thomas Stearns Eliot beschließt Joachim Ritter Anfang des Jahres 1949 seine Vorlesung zur Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert.[2] Daraus spricht ein skeptisch gestimmter, wenn nicht pessimistischer Geist: Nur wenige Jahre nach dem Ende des Krieges und dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus sind deren Verheerungen für die meisten Deutschen weiterhin unmittelbar präsent und so auch für den zu diesem Zeitpunkt 45-jährigen Philosophen und seine Studenten im westfälischen Münster. Doch die Möglichkeit eines Lebens im Sinne des von Eliot in seinem immerhin bereits 1941 veröffentlichten Gedicht angesprochenen »life of significant soil« ist nicht allein aufgrund dieser Nachkriegsumstände fraglich geworden. Dass der Zusammenhang des Lebens mit einem ihn tragenden »Sinngrund«, wie Eva Hesse es übersetzt hat, infrage steht, ist bei Joachim Ritter vielmehr Erkenntnis einer philosophischen Zeitdiagnostik weiteren Horizonts, der es um die moderne Welt insgesamt geht. »Es gibt die oberflächliche und kurzsichtige Gewohnheit, aus den Stürmen der Weltkriege, Revolutionen und Völkerwanderungen dieses Jahrhunderts auf das 19. Jahrhundert als auf ein vergangenes historisches, sicher-behagliches Zeitalter zurückzusehen«, mahnte Joachim Ritter bereits zu Beginn der Semestervorlesung, jedoch: »Diese Perspektive täuscht.«[3]

1 Es handelt sich um zwei Passagen aus dem fünften Abschnitt der »Dry Salvages« von T.S. Eliot, im Zusammenhang der *Four Quartets* erstmals erschienen und von Eva Hesse für eine aktuelle deutschsprachige Ausgabe wie folgt übersetzt: »[…]; alles Weitere aber / Ist Gebet, Ehrerbietung, Selbstzucht, Denken und Tun. / […] Wir, schließlich zufrieden, / Wenn unsere zeitliche Umkehr / (Nicht allzu fern von der Eibe) / Das Leben des Sinngrunds ernährt.« Thomas Stearns Eliot, Four Quartets, The Dry Salvages, V, 30f. und 47–50, in: Ders., Gesammelte Gedichte. Englisch und deutsch. 1909–1962, hg. und mit einem Nachwort versehen von Eva Hesse, Frankfurt a.M. 1988, 316–319.

2 Vgl. Joachim Ritter, Vorlesung »Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert«, Wintersemester 1948/1949 (DLA: Nachlass Ritter), 81. Der Nachlass Joachim Ritters befindet sich im Deutschen Literaturarchiv Marbach, Marbach am Neckar. In diesem Fall handelt es sich um ein im Nachlass unter der Ordnungsnummer III, 16 verwahrtes 81-seitiges Typoskript einer studentischen Vorlesungsnachschrift.

3 Ders., Vorlesung »Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert« (wie Kap. 1, Anm. 2), 2.

Was Joachim Ritter selbst philosophisch beschäftigt – und in seinem Verständnis auch den Autor T.S. Eliot in dessen Dichtung –, ist nicht in erster Linie die konkrete Gegenwart. Vielmehr wird diese als Ausdruck einer Problemstruktur wahrgenommen, mit welcher die moderne Welt für den Menschen allgemein verbunden ist. Die in diesem Zusammenhang maßgebliche »Zeitwende« datiert Ritter bereits auf das Jahr 1789. Mit dem Ereignis der Französischen Revolution wird etwas politisch verwirklicht, das zwar zuvor, etwa in der Philosophie der Aufklärung, bereits gedacht worden ist, mit dem vollendeten politischen Umsturz aber erst in die Lebenswirklichkeit des Menschen eintritt. Es konstituiert sich in Europa eine Epoche der Menschheitsgeschichte, die ganz auf die Autonomie des einzelnen Subjekts setzt und die sich zu diesem Zweck aus der Gesamtheit historisch überkommener Bindungen befreit, die dem Menschen ehedem fraglos vorausgesetzt waren, allen voran von der Monarchie als politischer Ordnung und der christlichen Religion als tragendem Fundament. An deren Stelle tritt einerseits der einzelne Mensch, der sich als handelndes Subjekt Zwecke und Ziele selbst bestimmt, zur legitimierenden Wurzel des politischen Gemeinwesens wird und – ungeachtet seiner nichtsdestoweniger zumeist fortbestehenden Einbindung in überlieferte Institutionen wie die Kirchen – auch seinem religiösen Bekenntnis oder Nicht-Bekenntnis gegenüber prinzipiell Freiheit erlangt. Andererseits aber werden auch Technik, Ökonomie und Wissenschaft aus ihrer Bindung an die tragenden Weltbilder vormoderner Gesellschaften befreit. Mit dieser Entbindung gewinnen sie ein Maß an Dynamik, das die Gesellschaften der modernen Welt ebenso prägt, wie es die lebensweltliche Orientierung des einzelnen Menschen in einer »Umwälzung der Lebensverhältnisse« zu erschweren scheint.[4]

Für Joachim Ritter trägt das 20. Jahrhundert, in dessen Mitte er steht, Spannungen aus, welche ihm das 19. Jahrhundert in der Folge der Revolution hinterlassen hat. In der Wahrnehmung der nachrevolutionären Epoche habe das 19. Jahrhundert nicht zuletzt philosophisch eine Antithetik vorformuliert, die das 20. Jahrhundert gewissermaßen auf die Spitze treibe: Fortschritt und Untergang wurden gleichermaßen in die Emanzipation von Individuum und Gesellschaft hineingelesen, eine Verschärfung beider Bewegungen wurde ebenso gefordert wie auch ihre Umkehrung. Für die Gegenwart, in der dem Menschen nun auch die Mittel zur weitgehenden Auslöschung seiner selbst in die Hand gegeben sind, bedeute dies: »Alles ist offen, Katastrophen und Sicherheit und Wohlstand sind auf eine durchaus unentschiedene Weise gleich möglich; nichts ist gelöst. Diese Antithetik, in unserem Jahrhundert voll sichtbar, hat ihre Wurzeln im Grunde des 19. Jahrhunderts.«[5]

Joachim Ritter geht es in seiner Vorlesung »Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert« um eine zureichende Beschreibung der Situation des Menschen der modernen Welt und seiner Entfremdung, für die er insbesondere auf Hegel

4 Ders., Vorlesung »Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert« (wie Kap. 1, Anm. 2), 3.
5 Ders., Vorlesung »Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert« (wie Kap. 1, Anm. 2), 5.

zurückgreift.[6] Aber – und der Begriff der Entfremdung indiziert es bereits – es handelt sich um einen durchaus melancholischen Begriff von Moderne,[7] den Joachim Ritter mit T.S. Eliot akzentuiert. Die eigene Zeit und Gegenwart ist von tiefgreifenden Spannungen durchzogen:

> Es gibt vielleicht kein Zeitalter, in dem in Europa die Summe der Untergänge, des Absinkens in die Vergangenheit und der Umwälzung der Lebensverhältnisse so gross ist wie in diesem. Sie bilden den Grund und den Hintergrund seiner geistigen Probleme, als das unaufhaltsame Versinken religiöser, sittlicher, ständischer und persönlicher Ordnungen.[8]

Dementsprechend erscheint es als sehr zweifelhaft, ob der Mensch noch der zu sein vermag, der zu sein er bestimmt ist. Denn wo sich der Einzelne aus diesen ihn umfassenden Ordnungen politischer und religiöser Art emanzipiert, die ihn bis zum Ende des 18. Jahrhunderts noch getragen haben, da emanzipiert er sich zugleich von der Substanz, von der Wahrheit, die in diesen Ordnungen zum Ausdruck kam. Seine Freiheit ist daher zunächst auch Entfernung vom Leben aus dem »Sinngrund«, von dem Eliot spricht. Dies macht zwar das »life of significant soil« als solches nicht unmöglich – es wird im Gegenteil, auf Grundlage freier Entscheidung, individuell sogar in besonders qualifizierter Weise möglich. Jedoch stellt dies höchste Ansprüche: nicht allein »prayer, observance, discipline, thought and action«, sondern es verlangt Umkehr (»reversion«), eine Änderung der geistigen Haltung jedes einzelnen Menschen. Die moderne, bürgerliche Gesellschaft hingegen, die sich aus den Voraussetzungen der Tradition befreit hat und von ihnen verselbständigt, sich nun gleichsam aus sich selbst heraus begründet, indem sie sich allein an den gegebenen materiellen Bedürfnissen des Menschen und ihrer Befriedigung orientiert, vermag es nicht länger, »die Fülle des Daseins zu deuten und in sich zu halten. Ihr ist nur zugänglich das, was die Dinge gesellschaftlich sind und bedeuten.«[9] Etwas anderes ist ihrer von umfassenden ethischen und religiös-weltanschaulichen Orientierungen freien Begründung nicht mehr gegenwärtig. Für die Fülle des menschlichen Seins habe diese Moderne keinen Sinn und keine Sprache. Das erkennt Joachim Ritter, und doch gehe es dem Menschen um mehr als das, um das Gute, Wahre und Schöne insbesondere – dies zu bewahren bedürfe es von der modernen Gesellschaft unabhängiger Kräfte, Kräfte der Erinnerung und der Vergegenwärtigung:

> Das Ethische, das Religiöse, das Ästhetische sind als sie selbst von der Gesellschaft aus nicht deutbar. Was Ehe ist, geht in ihren gesellschaftlichen und juristischen Begriff nicht ein. Überall enthält das persönliche Dasein Tiefen, Voraussetzungen, Zusammenhänge, für die die Gesellschaft kein Zeichen

6 Hegel sind die §§ 4–7 der Vorlesung »Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert« gewidmet (wie Kap. 1, Anm. 2, dort 23–39).

7 Vgl. Jan-Werner Müller, Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa, Darmstadt 2007, 128.

8 Ritter, Vorlesung »Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert« (wie Kap. 1, Anm. 2), 3.

9 Ders., Vorlesung »Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert« (wie Kap. 1, Anm. 2), 80.

> und keine Sprache anbietet. So bleibt auf dem Boden der Geschichte selbst die bewahrende und fortpflanzende Tradition das einzige Organ, in dem diese aussagbar und deutbar ist.[10]

Und daraus folgt als Konsequenz:

> Niemand vermag den Gang der Weltgeschichte vorauszusehen. Aber die bleibende Wahrheit kann nur gewußt werden, solange die Tradition und die bewahrende Erinnerung der Philosophie in der Geschichte bleibt. Ihre Notwendigkeit ist durch die Geschichte selbst gesetzt. Jemehr [sic!] die Gesellschaft den Menschen formen wird, und jemehr die Entfremdung wächst, desto mehr ist die Erinnerung daran, daß das Sein das Haus des Menschen ist (Heidegger), auch die Bedingung für den Einzelnen, die es ihm möglich macht, die seinem Dasein an sich zugehörige Fülle des Reichtums und die Tiefe der Welt zu begreifen und zu bewahren.[11]

Man wird Joachim Ritter nicht nachsagen können, dass er zur Zeit dieser Worte eine rundheraus antimoderne Haltung vertreten hätte. Denn zweifellos akzeptiert er die moderne Welt, so wie er sie beschreibt, als unverrückbar gegeben. Allerdings erhofft er sich wenig von ihr. Die Fortentwicklung der modernen Gesellschaft bedeutet für ihn ein stetes Ringen um die andauernde Bewussterhaltung einer in der Tiefe der Menschheitsgeschichte, in der Tradition verankerten »bleibende[n] Wahrheit«. Das ist Aufgabe der Dichtung,[12] und nicht minder ist es auch Aufgabe der Philosophie. Es bleibt hier – hinter dem zeitgemäßen Pathos seiner Worte – allerdings einigermaßen undeutlich, worin jene von Ritter dem Dasein des einzelnen Menschen zugemessene, diesem »zugehörige Fülle des Reichtums und die Tiefe der Welt« genau bestehen mag. Jedenfalls aber steht sie inhaltlich im Gegensatz zu ebenjener Moderne, die gesellschaftliche Prozesse in den Bereichen von Technik, Ökonomie und Wissenschaft bürokratisch organisiert und rationalisiert mit dem Ziel einer möglichst optimalen Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. Dieser Funktionalismus markiert das gerade Gegenteil der in der Tradition verbürgten Substanz menschlicher Existenz, des »life of significant soil«; mittelbare Konsequenz dessen ist nichts anderes als die Entfremdung, deren Früchte Ritter wiederum mit Eliot dystopisch analysiert:

> And the wind shall say: »Here were decent godless people:
> Their only monument the asphalt road
> And a thousand lost golf balls«.[13]

10 Ders., Vorlesung »Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert« (wie Kap. 1, Anm. 2), 80.

11 Ders., Vorlesung »Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert« (wie Kap. 1, Anm. 2), 81.

12 Ders., Dichtung und Gedanke. Bemerkungen zur Dichtung T.S. Eliots, zuerst erschienen in: »Arbeit am Aufbau«. Stimmen aus dem Lager 13, Shap Wells, 30. Oktober 1945; sodann wiederabgedruckt in: Ritter, Subjektivität. Aufsätze, Frankfurt a.M. 1974, 93–104.

13 T.S. Eliot, Choruses from ›The Rock‹, III, 36–38; in Joachim Ritters eigener Übersetzung: »Und der Wind wird sagen: Hier lebten einst ehrsam gottlose Leute: / Ihr einziges Denkmal: die Asphalt-

Was von der sich nur mehr funktional verstehenden, gottlosen Kultur der Moderne bleiben wird, sind Asphaltstraßen und verlorene Golfbälle: Es mag irritieren, in diesen kulturpessimistischen Perspektiven jenen Joachim Ritter wiederzuerkennen, der in den Erinnerungen seiner akademischen Schüler später als Philosoph einer positivierten Entzweiung der bürgerlichen Welt vorgestellt wird,[14] der der jungen Bundesrepublik in den 1950er Jahren den Sinn für die Versöhnbarkeit von Tradition und Moderne mitgegeben habe – »Herkunft kann zusammenstehen / mit der Zukunft ohne Krach«[15] –, der so schließlich in der jüngeren Forschung gar als Protagonist einer »liberalkonservativen Begründung« der Bundesrepublik auftreten konnte.[16] Handelt es sich stattdessen nicht lediglich um eine Reprise für sich genommen keineswegs neuer kulturkritischer Bestände? Untypisch wäre das im Kontext der späten 1940er Jahre nicht.[17]

Dieser Eindruck aber, der Jürgen Habermas' späterem Vorwurf durchaus entspräche, bei Joachim Ritter liege doch allenfalls eine »halbherzig« akzeptierte Moderne vor,[18] täuscht. Er wäre verkürzt. Zugestandenermaßen sind die von Habermas einerseits und die von Ritter ab Mitte der 1950er Jahre sowie später auch von einigen seiner Schüler andererseits verteidigten Konzepte von Moderne nicht deckungsgleich. Dennoch ist es derselbe Autor, der sich im Jahr der Gründung der Bundesrepublik noch so denkbar wenig von der Zukunft erhofft – und dabei politische Institutionen, jedenfalls, was die eigene Gegenwart betrifft, gar nicht erst erwähnt –, der dann durch seine philosophischen Interpretationen zu Aristoteles und Hegel, durch sein an der Universität Münster über gut zwei Jahrzehnte geleitetes Collegium Philosophicum, durch sein hochschul- und wissenschaftspolitisches Engagement in mannigfachen Zusammenhängen sowie schließlich durch das mehrere Jahrzehnte in Anspruch nehmende Großprojekt des Histori-

straße / Und tausend verlorene Golfbälle.« Joachim Ritter, Übersetzungen von T.S. Eliot: Gedichte (DLA: Nachlass Ritter), 6; vgl. auch Eliot, Gesammelte Gedichte (wie Kap. 1, Anm. 1), 252.

14 Vgl. Odo Marquard, Positivierte Entzweiung. Joachim Ritters Philosophie der bürgerlichen Welt, in: Joachim Ritter, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 442–456.

15 So mit dem ironisierenden Wortlaut der 1957 anlässlich des zehnjährigen Bestehens des Collegium Philosophicum vorgetragenen »Fundamentalkantate«, deren Text auf Odo Marquard zurückgeht: Odo Marquard [u.a.], Fundamentalkantate für Solostimme und Chor mit gemischten Gefühlen zum zehnjährigen Bestehen des Collegium Philosophicum Münster, in: Ulrich Dierse (Hg.), Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004, 175–184, hier 182, URL: http://books.google.de/books?id=pMgnAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

16 Vgl. Jens Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik, Göttingen 2006, URL: http://books.google.de/books?id=cx_DVXvgR4IC (Zugriff vom 01.12.2015).

17 Von der bei Philosophen verschiedenster Orientierungen in den unmittelbaren Nachkriegsjahren unisono anzutreffenden Kritik an Subjektivismus und Modernismus als den vermeintlichen geistigen Ursachen des Nationalsozialismus berichtet u.a. Martina Plümacher, Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland, Reinbek bei Hamburg 1996, insb. 23–30, URL: http://books.google.de/books?id=ApggAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

18 Vgl. Jürgen Habermas, Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und der Bundesrepublik, in: Ders., Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt a.M. 1985, 30–56, hier 40, URL: http://books.google.de/books?id=OMoUAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

schen Wörterbuchs der Philosophie zu einem der wirkungsreichsten Philosophen der Nachkriegsbundesrepublik werden sollte. – Diese Feststellung gilt ungeachtet der Tatsache, dass Joachim Ritter, was seine philosophische Wirkungsgeschichte angeht, bis heute nicht nur im Schatten etwa der Vertreter der kritischen Theorie und ihrer Nachfolger steht, zu deren Antipoden man Ritter und seine Münsteraner Schüler gerne stilisiert hat, sondern auch dieser Schüler selbst. Autoren wie Hermann Lübbe, Odo Marquard und Robert Spaemann, aber auch Ernst-Wolfgang Böckenförde, Günter Rohrmoser oder Martin Kriele haben in je eigener Weise Anregungen Ritters aufgenommen und darauf aufbauend – freilich die Grenzen eines intellektuellen Befruchtungsverhältnisses auch jeweils überschreitend – eigene Prominenz im akademischen Bereich und darüber hinaus gewonnen. Kaum ein Forschungsbeitrag kommt ohne den allfälligen Hinweis auf eine nicht zu vernachlässigende Heterogenität des Kreises um Joachim Ritter aus, dessen Mitglieder sich hinsichtlich ihrer persönlichen und akademischen Entwicklungen ebenso deutlich voneinander unterscheiden wie in Bezug auf ihre später vertretenen Positionen; und dies betrifft nicht zuletzt die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Moderne.

Odo Marquard etwa redet einer Pluralisierung und Fragmentierung normativer Orientierungen in der modernen Welt im Sinne einer polytheistischen politischen Theologie das Wort; Robert Spaemann bringt hingegen eine Verwiesenheit derselben liberalen Gesellschaft auf religiöse Wahrheitsansprüche – und deren Wahrheit – wieder ins Spiel, sodass im Zweifel die Anforderungen von Liberalität angesichts einer Vielfalt individueller Lebensentwürfe und religiöser Überzeugungen zugunsten der politischen-rechtlichen Verteidigung dieser letzten Wahrheit zurückstecken müssen. In Anbetracht dessen erscheint das diesen Autoren auf Grundlage gesellschaftspolitischer Konfliktlinien der 1970er und 1980er Jahre zusammenfassend beigesellte Etikett einer (vermeintlich neokonservativ gesinnten) ›Ritter-Schule‹ kaum mehr überzeugend. Der Dekonstruktion dieses Homogenitätspostulats wird sich diese Arbeit widmen, zugleich aber die Frage stellen, wie gerade der gemeinsame Bezug dieser so unterschiedlichen Autoren auf Joachim Ritter die Grundlage für ihre inhaltliche Diffusion legen konnte. Denn ein pragmatisches Argument mit Verweis auf den geistesgeschichtlichen Phänomenbestand vermag den komparativen Blick auf die Vorgenannten zu rechtfertigen: Es handelt sich um die schlichte Tatsache, dass es von den 1940er bis hinein in die 1960er Jahre, zeit der Lehrtätigkeit Joachim Ritters an der Universität Münster, jenen differenzierten Kreis des Collegium Philosophicum gab. Diese Gruppe von akademischen Schülern Ritters und mit ihm in anderer, formal loser Weise verbundenen Studenten und Wissenschaftler fand sich regelmäßig zu Diskussionen in seinem philosophischen Oberseminar zusammen, auch weit über die Zeit des jeweiligen Studiums hinaus. Diese Tatsache gewinnt retrospektiv dadurch besonderes Gewicht, dass jenseits aller Heterogenitäten und jenseits der ungezwungenen Atmosphäre dieses Kreises Joachim Ritter insoweit integrative und gar geistige Biographien prägende Kraft zuwachsen konnte, als sich

zahlreiche der Teilnehmenden ihm noch Jahrzehnte später zurechneten und bis heute zurechnen.

Die 1949 neu gegründete westdeutsche Bundesrepublik, die sich durch ihr Grundgesetz einerseits fundamental von der vorausgegangenen nationalsozialistischen Herrschaft abgrenzen und deren politische und rechtliche Möglichkeitsbedingungen ein für allemal beseitigen wollte, andererseits aber im zeitgeschichtlichen Kontext zugleich zum Gegenentwurf der unter sowjetischer Hegemonie im Osten Deutschlands errichteten Diktatur einer sozialistischen Einheitspartei wurde, war seit Anbeginn ihres Bestehens Gegenstand vielschichtiger Auseinandersetzungen um ihre adäquate Selbstdeutung. Das im Grundgesetz als freiheitliche Demokratie entworfene, doch im Gegensatz zur gescheiterten Weimarer Republik dezidiert wehrhafte und auf einem für unverrückbar erklärten normativen Fundament gründende Staatswesen bedeutete nicht nur für jene eine Enttäuschung, die sich weitergehende Schritte hin zu einer sozialistischen Gesellschaft gewünscht hätten. Zugleich begegnete die neue Republik der Ablehnung jener Konservativen, die in Liberalismus und Demokratie eher die Wurzeln des Übels erkannten denn dessen wirksame Therapie, sowie der Skepsis einer nicht zuletzt von den Kirchen getragenen Strömung, die sich – gerade im Kontrast zur NS-Herrschaft – lieber eine dezidiert christliche Gesellschaftsordnung gewünscht hätten. Das Grundgesetz etablierte stattdessen eine die Trennung von Staat und Kirche festschreibende, die Freiheit der Religion formal garantierende Ordnung im Anschluss an die Weimarer Reichsverfassung. Nichtsdestoweniger gewannen beide christlichen Großkirchen im Schatten des nationalsozialistischen Zivilisationsbruchs in erheblichem Maße an gesellschaftlichem und politischem Einfluss, vermittelt auch durch den parteipolitischen Erfolg der überkonfessionell angelegten Christdemokratie. Insbesondere durch die christlichen Gesellschaftskonzepte T.S. Eliots, später dann – allerdings ex negativo – auch durch die Distanzierung von den restaurativen Vorstellungen der Abendlandbewegung schlagen sich letztere Debatten auch im Denken Joachim Ritters nieder. Die nähere Untersuchung seiner Schriften und seines Nachlasses wird dies aufzeigen.

Wie konnte sich unter diesen Voraussetzungen und angesichts der Belastungen durch die eigene Vergangenheit in der Nachkriegszeit in Westdeutschland ein trotz fortbestehender politischer Differenzen im Grunde nicht ernstlich infrage stehender Konsens im Hinblick auf Demokratie und politischen Liberalismus einstellen? In der Tat spiegeln sich entsprechende Prozesse der Ausbildung eines liberalkonservativ die bundesrepublikanische Ordnung affirmierenden Bewusstseins in der geistigen Entwicklung Joachim Ritters in bemerkenswerter Weise wider, im Kontrast zu seiner eingangs bemerkten verfallstheoretischen Kulturkritik. Das Grundinteresse der vorliegenden Arbeit betrifft so zum einen die Position und die intellektuelle Entwicklung Joachim Ritters in den theoretischen Selbstversicherungsdebatten seiner Zeit, zumal in der Diskussion um das Verhältnis von Religion und Moderne, wie sie gerade in den 1950er und 1960er Jahren geführt wird. Zum anderen geht es ihr aber darum, wie diese Überlegungen Ritters bei

verschiedenen seiner akademischen Schüler – allen voran bei Hermann Lübbe, Odo Marquard und Robert Spaemann – in differenzierter Weise wirksam werden, insofern diese nämlich Ambiguitäten der Ritterschen Theorie aufgreifen, die dieser in ihrer Genese ebenso zu eigen sind wie auf inhaltlicher Ebene. Aus diesem Grund spiegeln philosophische Diskurse innerhalb des Ritter-Kreises zugleich gesellschaftliche Selbstverständigungsdebatten, und dies teilweise bis hinein in die Gegenwart.

Diesen Ambiguitäten und Differenzierungen wird die vorliegende Arbeit in drei Schritten nachgehen: In Kapitel 2 wird das Collegium Philosophicum Joachim Ritters zunächst knapp mit der Geschichte seines Bestehens, aber auch im Hinblick auf die Diskussionen um eine angebliche Ritter-Schule vorzustellen sein – wobei eine alternative, konstellatorische Beschreibung der intellektuellen Dynamiken in diesem Kreis vorgeschlagen wird. Anschließend wird sich Kapitel 3 umfassend der Philosophie und der Modernitätstheorie Joachim Ritters zuwenden. Mit Rücksicht auf seine Hegel- und Aristoteles-Lektüren, dann insbesondere in dem schwerpunktmäßigen Interesse, die Entwicklung seiner Reflexion des Verhältnisses von Moderne und Religion in den Nachkriegsjahren zu rekonstruieren, werden die divergierenden Anschlusspunkte seines Denkens, die für Ritters akademische Schüler in unterschiedlicher Weise relevant werden, erschlossen, und zwar gestützt auf zahlreiche im Nachlass Ritters überlieferte Vorträge und Vorlesungen. Kapitel 4 wird als Hauptteil der Arbeit sodann in drei Schritten diese differenzierende Aufnahme der Philosophie Ritters im Kreis des Collegium Philosophicum exemplarisch ausführen: erstens die geschichtsphilosophische und zumal säkularisierungstheoretische Selbstverortung der modernen Gegenwart betreffend (in Abschnitt 4.1), zweitens in der Diskussion von Anregungen durch die politische und politisch-theologische Theorie Carl Schmitts (in Abschnitt 4.2), drittens hinsichtlich bemerkenswerter interner Debatten des Ritter-Kreises um den philosophischen Umgang mit der Religion, zwischen Substantialismus und Funktionalismus (in Abschnitt 4.3). Eine Diskussion der bei Ernst-Wolfgang Böckenförde, Hermann Lübbe, Odo Marquard und Robert Spaemann – insoweit exemplarisch für den Kreis des Collegium Philosophicum – vertretenen Verständnisse vorpolitischer Bestandsvoraussetzungen der liberalen Demokratie wird dies abschließen (in Abschnitt 4.4).

Joachim Ritters die Entzweiungsstruktur der modernen Gesellschaft prinzipiell bejahende Position kommt insbesondere ab Mitte der 1950er Jahre in seinen Schriften und Vorlesungen zum Ausdruck.[19] So sehr sie damit die kulturpessimistischen Perspektiven der Eliot-Rezeption Ritters in den 1940er Jahren hinter sich lässt, so sehr steht sie zugleich in Kontinuität zu den dort angelegten

19 Eine umfangreiche historische und systematische Rekonstruktion der Philosophie Joachim Ritters bietet nun Mark Schweda, Entzweiung und Kompensation. Joachim Ritters philosophische Theorie der modernen Welt, Freiburg/München 2013; vgl. zuletzt auch die konzentrierte Darstellung von Mark Schweda, Joachim Ritter und die Ritter-Schule zur Einführung, Hamburg 2015, zu Person und Philosophie Ritters dort insb. 14–73.

Prämissen eines Moderneverständnisses. Mehr noch ist es der Substanzbegriff, die Wertschätzung der Tradition und ihrer Wahrung des Wahren, Guten und Schönen, die Joachim Ritter in seine Affirmation der Moderne mit übernimmt, wenn auch in veränderter Gestalt. Ritters Skepsis des Jahres 1949, wie sie seiner Eliot-Lektüre abzulesen ist, wird im Zusammenhang der 1950er Jahre nicht etwa in eine fortgesetzte Kulturkritik oder gar in eine Ablehnung der liberalen Demokratie übersetzt. Was sich vielmehr transformiert, ist der im Hintergrund dieser Kritik stehende Substanzbegriff. Die moderne Welt wird für Joachim Ritter selbst als Ort der Bewahrung und Perpetuierung geschichtlicher Substanz sichtbar. Wo dies jedoch die Gesellschaft insgesamt nicht mehr zu leisten vermag, wo es auch und gerade der Staat als freiheitlicher Staat nicht kann, weil er sich mit gutem Grund zur Neutralität verpflichtet und seinen Bürgern den Raum zur Ausbildung eigener, ethischer Lebensentwürfe freigibt, da wird die Frage nach der Substanz, nach dem Wahren, Guten und Schönen nicht schlechthin gegenstandslos. Sie ist vielmehr an den einzelnen Menschen verwiesen:

> Die Politik kann nicht selbst das Glück schaffen, das sie herbeiführen und sichern soll; dies bleibt die Sache der Einzelnen und ihres persönlichen Lebens. So weist der Zweck der Politik und der politischen Ordnung über ihren eigenen Bereich hinaus auf das Wirken und die sittliche Tüchtigkeit des Einzelnen.[20]

20 Joachim Ritter, Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 57–105, hier 101f.

2. Joachim Ritter und das Collegium Philosophicum in Münster

Zum Wintersemester 1946/1947 trat der 1903 in Geesthacht bei Hamburg geborene Joachim Ritter[1] den Lehrstuhl für Philosophie an der damaligen Westfälischen Landes-Universität Münster an, der seit dem Wechsel Gerhard Krügers an die Universität Tübingen verwaist war. Als Ritter der Ruf nach Münster erreichte, befand er sich noch in britischer Kriegsgefangenschaft, und die Universität selbst – im November 1945 nach ihrer kriegsbedingten Schließung wiedereröffnet – in einem Zustand der Zerstörung und des Wiederaufbaus. Dementsprechend wurde das Philosophische Seminar nach Ritters Amtsantritt zunächst in seiner Wohnung untergebracht.[2] Die Studierenden der Universität wurden unter anderem zum Aufbaudienst herangezogen, zu Aufräum- und Trümmerbeseitigungsarbeiten, die Voraussetzung für eine Immatrikulation waren; spätere Erinnerungen an die Studienjahre dieser Generation berichten häufig von diesem »Schippsemester«.[3] Im Jahr 1946 lag die Zahl der Studierenden an der Universität bei etwa 2500, erst 1950 erreichte sie wieder das Niveau von 1930.[4] Die Entstehung des Collegium Philosophicum war so in den unmittelbaren Nachkriegsjahren von Umständen geprägt – Räume der Universität waren vielfach zerstört, Literatur stand nicht zur Verfügung –, wie sie nicht nur in Münster, sondern in ganz Deutschland typisch gewesen sein dürften.

Für Joachim Ritter selbst brachte das Kriegsende allerdings – nach der Zäsur von Kriegsdienst und Kriegsgefangenschaft – zugleich einen akademischen

1 Allgemeine Informationen zur Biographie Ritters sind dem Artikel von Odo Marquard in der Neuen Deutschen Biographie zu entnehmen: Odo Marquard, Ritter, Joachim, in: Neue Deutsche Biographie, Bd. 21, Berlin 2003, 663f., 663f., Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00016339/image_677 (Zugriff vom 01.12.2015). Ferner ist hinzuweisen auf: Friedrich Kambartel, Ritter, Joachim, in: Jürgen Mittelstraß (Hg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 3: P–So, Mannheim/Wien/Zürich 1995, 628; Henning Ottmann, Joachim Ritter, in: Julian Nida-Rümelin/Elif Özmen (Hg.), Philosophie der Gegenwart. In Einzeldarstellungen von Agamben bis von Wright, Stuttgart 2007, 559–565.

2 Vgl. Wilhelm Goerdt/Alexander Haardt, Philosophie, in: Heinz Dollinger (Hg.), Die Universität Münster 1780–1980, Münster 1980, 309–312, hier 311.

3 Vgl. Odo Marquard, Verweigerung der Bürgerlichkeitsverweigerung. 1945: Bemerkungen eines Philosophen, in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien, Stuttgart 2004, 23–37, hier 31. Von der Hilfe beim Wiederaufbau der Universität berichtet auch Robert Spaemann, »Kunst ist immer Simulation«. Gespräch der Herausgeber mit Robert Spaemann, in: Joachim Ritter, Vorlesungen zur Philosophischen Ästhetik, hg. von Ulrich von Bülow und Mark Schweda, Göttingen 2010, 179–195, hier 179, URL: http://books.google.de/books?id=Q-NBAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

4 Vgl. Wilhelm Ribhegge, Geschichte der Universität Münster. Europa in Westfalen, Münster 1985, 217, URL: http://books.google.de/books?id=E0K7AAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); zur Geschichte der Universität Münster in den Nachkriegsjahren vgl. insbesondere auch Peter Respondek, Besatzung – Entnazifizierung – Wiederaufbau. Die Universität Münster 1945–1952. Ein Beitrag zur Geschichte der deutsch-britischen Beziehungen nach dem Zweiten Weltkrieg auf dem Bildungssektor, Münster 1995.

Karrieresprung[5], der ihm in den Jahren der nationalsozialistischen Diktatur verwehrt geblieben war. Ritter, der in den 1920er Jahren in Heidelberg, Marburg, Freiburg im Breisgau und Hamburg Philosophie sowie Theologie, Germanistik und Geschichte studiert hatte, war 1925 bei Ernst Cassirer promoviert worden.[6] Er wurde dessen Assistent – unter anderem begleitete er seinen akademischen Lehrer 1929 zu den berühmt gewordenen zweiten Davoser Hochschulwochen[7] – und habilitierte sich, wiederum unter Begutachtung durch Cassirer und ganz von dessen Verständnis der Philosophie- und Geistesgeschichte geprägt, im Jahr 1932 mit einer Arbeit über die »Aneignung und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus und ihre Voraussetzungen«.[8] Gegenüber der intellektuellen

5 Zunächst musste er freilich eine definitive Entscheidung über seine Entnazifizierung abwarten, vgl. Hans Jörg Sandkühler, »Eine lange Odyssee«. Joachim Ritter, Ernst Cassirer und die Philosophie im ›Dritten Reich‹, in: Dialektik – Zeitschrift für Kulturphilosophie 15/1 (2006), 139–179, hier 175f., bzw. auch Jens Thiel, »… das kommt davon, wenn man sich mit den allerhöchsten Herrschaften in den Höhen unseres Geisteslebens einlässt«. Karl Schlechtas ›rettende Nüchternheit‹ und die Historisch-Kritische Gesamtausgabe der Schriften Friedrich Nietzsches im ›Dritten Reich‹, in: Volker Gerhardt/Renate Reschke (Hg.), Nietzsche, Darwin und die Kritik der Politischen Theologie, Berlin 2010, 229–248, hier 243f., URL: http://books.google.de/books?id=ryoLzhfYAw8C (Zugriff vom 01.12.2015). Dementsprechend wurde Ritter noch im Sommersemester 1948 im Vorlesungsverzeichnis nur als Lehrstuhlvertreter geführt, vgl. Personal- und Vorlesungs-Verzeichnis der Westfälischen Landes-Universität Münster, Sommersemester 1948, 14, Permalink: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:1-14754 (Zugriff vom 01.12.2015).

6 Joachim Ritter, Docta Ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus, Leipzig 1927, URL: http://books.google.de/books?id=078nAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). In diesem Zusammenhang entstand auch eine Edition des *Liber de Mente* des Cusanus, publiziert im Anhang zu Ernst Cassirers *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* und übersetzt von dessen Sohn Heinrich Cassirer, zuletzt abgedruckt in: Ernst Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Darmstadt 2005, 203–297. Vgl. allgemein zu frühen Arbeiten Ritters auch: Ulrich Dierse, Geschichtlichkeit. Ritters frühe Arbeiten zu Cassirer und Dilthey, in: Ders. (Hg.), Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004, 29–41, URL: http://books.google.de/books?id=pMgnAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

7 Die von Joachim Ritter und Otto-Friedrich Bollnow gemeinsam protokollierte »Davoser Disputation« Ernst Cassirers mit Martin Heidegger ist, als Symbolort eines Aufeinandertreffens zweier philosophischer Kulturen, inzwischen selbst zum Gegenstand philosophie- und geistesgeschichtlicher Forschung geworden. Vgl. etwa: Karlfried Gründer, Cassirer und Heidegger in Davos 1929, in: Hans-Jürgen Braun/Helmut Holzhey/Ernst Wolfgang Orth (Hg.), Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Frankfurt a.M. 1988, 290–302, URL: http://books.google.de/books?id=cj0QAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015), sowie Dominic Kaegi, Die Legende von Davos, in: Hannah Arendt, Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?, hg. von der Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin 2007, 75–86, DOI: http://dx.doi.org/10.1524/9783050047256.75 (Zugriff vom 01.12.2015), und Thomas Meyer, Ernst Cassirer, Hamburg 2006, insb. 154–174, URL: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015069297060 (Zugriff vom 01.12.2015). Das Protokoll aus den Federn Ritters und Bollnows findet sich u.a. in Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a.M. 1998, 274–296, URL: http://books.google.de/books?id=P1SwAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Vgl. dazu auch: Otto Friedrich Bollnow, Gespräche in Davos, in: Günther Neske (Hg.), Erinnerung an Martin Heidegger, Pfullingen 1977, 25–29, URL: http://books.google.de/books?id=xg8wbCzmj-cC (Zugriff vom 01.12.2015).

8 Publiziert in einer gekürzten Fassung unter dem Titel *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus* (Frankfurt a.M. 1937, URL: http://books.google.de/books?id=7XZYAAAAMAAJ [Zugriff vom 01.12.2015]).

Entwicklung Ritters in den Jahren der Weimarer Republik, die ihn mit dem Marxismus in Berührung gebracht hatte und ihn Sympathien zum Kommunismus entwickeln ließ,[9] und im Umkreis Ernst Cassirers in Hamburg bedeutete der Machtantritt der Nationalsozialisten einen scharfen Einschnitt. Im Gegensatz zu seinem Lehrer Cassirer jedoch, der aufgrund seiner jüdischen Herkunft seinen Lehrstuhl verlor und in Reaktion auf Hitlers Ernennung zum Reichskanzler bereits zuvor nach England emigriert war, und auch im Gegensatz zu anderen seiner Weggefährten aus Cassirers Umfeld,[10] blieb Ritter in Deutschland. Er versuchte sich mit den neuen politischen Umständen zu arrangieren, sich an sie anzupassen, und dies mit einigen durchaus bemerkenswert raschen Schritten. So stellte er noch im Laufe des Jahres 1933 einen Aufnahmeantrag für die NSDAP, dem im Jahr 1937 entsprochen wurde. Ferner unterzeichnete er im November 1933 das vom Nationalsozialistischen Lehrerbund Sachsen initiierte »Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat«[11] und wurde Mitglied diverser anderer nationalsozialistischer

9 Vgl. hierzu Gunter Scholtz, Joachim Ritter als Linkshegelianer, in: Ulrich Dierse (Hg.), Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004, 147–161, URL: http://books.google.de/books?id=pMgnAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Alfred Sohn-Rethel, der Ritter bei den Davoser Hochschulkursen kennengelernt hatte, erinnerte sich später, dass dieser um 1932/1933 seine Kontaktperson für diverse kommunistische Untergrundaktivitäten gewesen sei, vgl. Alfred Sohn-Rethel, »Einige Unterbrechungen waren wirklich unnötig.« Gespräch mit Alfred Sohn-Rethel, in: Mathias Greffrath (Hg.), Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern, Frankfurt a.M./New York 1989, 213–262, hier 223f., URL: http://books.google.de/books?id=w1NBAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

10 Dies gilt etwa für den aus einer jüdischen Familie stammenden Raymond Klibansky, der Ritter in seinen Lebenserinnerungen allerdings nicht erwähnt (vgl. Raymond Klibansky, Erinnerung an ein Jahrhundert. Gespräche mit Georges Leroux, Frankfurt a.M./Leipzig 2001), nicht allerdings für Hermann Noack, der wie Ritter in Deutschland blieb. Toni Cassirer, die Ehefrau Ernst Cassirers, schildert in ihren Lebenserinnerungen eine Episode, da das Ehepaar 1933 seine Auswanderung vorbereitet habe: »Nun versammelten sich die nächsten Freunde in unserem Haus: Stern, Saxl, Görland, Wind, der Assistent Noack, der jüngste Privatdozent und nahe Freunde unserer Kinder, Joachim Ritter, der Philologe Snell und viele andere, deren Namen ich entweder vergessen habe oder hier nicht erwähnen will. […] Der junge Ritter, ein früherer Heidegger-Schüler, ehemaliger Kommunist und in schärfster Abwehr gegen das nun eingetretene System, nahm damals noch alles von der komischen Seite. Wenige Monate vorher hatte Ernst seine Habilitation gegen großen Widerstand der Fakultät durchgesetzt, indem er sich für seine politische Integrität verbürgte und seine kommunistische Phase als unwesentlich erklärte. Er fiel nach kurzer Zeit um wie ein Zinnsoldat, der er wohl auch gewesen ist. Ich habe gehört, daß er heute an irgendeiner der deutschen Universitäten eine Professur für Philosophie innehat.« Toni Cassirer, Mein Leben mit Ernst Cassirer, Hildesheim 1981, 200f., URL: http://books.google.de/books?id=wj0QAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Auf dieses »allzu hart[e]« Urteil über Ritter verweist auch Meyer, Ernst Cassirer (wie Kap 2, Anm. 7), 124. Zu Hermann Noack vgl. des Weiteren auch Jens Thiel, Von »ärgerlichen Äußerlichkeiten« und »innerlichem Unberührtsein«. Hermann Noack im ›Dritten Reich‹, in: Hans-Jörg Sandkühler (Hg.), Philosophie im Nationalsozialismus, Hamburg 2009, 253–269, URL: http://books.google.de/books?id=92FcEhWkrDEC (Zugriff vom 01.12.2015).

11 Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat, überreicht vom Nationalsozialistischen Lehrerbund Deutschland, Sachsen, Dresden, o.J. [1934], 130, URL: https://archive.org/details/bekenntnisderpro00natiuoft (Zugriff vom 01.12.2015).

Organisationen wie der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt, dem Nationalsozialistischen Lehrerbund oder dem Reichsluftschutzbund.[12] Infolgedessen setzten sich seine Kontakte mit den Emigrierten aus seinem bisherigen Umfeld, etwa zu Raymond Klibansky, und auch mit Cassirer selbst nicht lange fort.[13]

Nichtsdestoweniger gelang es Ritter nicht, unter nationalsozialistischen Vorzeichen akademische Karriere zu machen. Zwar lässt sich ab 1933 für seine Philosophie auch eine gewisse inhaltliche Zäsur feststellen. Während bis hin zur Habilitationsschrift über Augustinus und den Neuplatonismus sein Denken noch deutlich im Zeichen Cassirers stand, trat nun immer stärker ein Element eigenständigen Philosophierens an dessen Stelle. Es ist jedoch fraglich, inwieweit diese inhaltliche Veränderung seiner Philosophie als eine Anpassung an Überzeugungen und Gesinnungen des Nationalsozialismus verstanden werden kann.[14] Im Gegenteil wurde Ritter, trotz einiger Zugeständnisse an eine nationale Bekenntnispflicht auch der Philosophie,[15] gerade der Mangel einer in seinen Publikationen und

12 Vgl. Hans Jörg Sandkühler, Joachim Ritter. Über die Schwierigkeiten, 1933–1945 Philosoph zu sein, in: Ders. (Hg.), Philosophie im Nationalsozialismus, Hamburg 2009, 219–252, hier 230, URL: http://books.google.de/books?id=92FcEhWkrDEC (Zugriff vom 01.12.2015).

13 Dies rief zuletzt noch in Erinnerung: Regina Weber, Eine Aporie bereitet Herr Joachim Ritter. Die Rolle des Philosophen im Kreis um Ernst Cassirer, in der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg und im Nationalsozialismus, Leserbrief, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.12.2013.

14 Joachim Ritters Verhalten während der Zeit des Nationalsozialismus wurde inzwischen in einer ganzen Reihe von Publikationen näher thematisiert: Thomas Weber, Joachim Ritter und die »metaphysische Wendung«, in: Wolfgang Fritz Haug (Hg.), Deutsche Philosophen 1933, Hamburg 1989, 219–243; Josef Meran, Die Lehrer am Philosophischen Seminar der Hamburger Universität während der Zeit des Nationalsozialismus, in: Eckart Krause/Ludwig Huber/Holger Fischer (Hg.), Hochschulalltag im »Dritten Reich«. Die Hamburger Universität 1933–1945, Bd. 2: Philosophische Fakultät, Rechts- und Staatswissenschaftliche Fakultät, Berlin/Hamburg 1991, 459–482, hier 472–474, URL: http://books.google.de/books?id=X6osAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Gerwin Klinger, Meisterdenker in staatsloser Zeit. Deutsche Philosophen zwischen 1945 und 1948, in: Frankfurter Rundschau, 29. Juni 1996, 3; Sandkühler, »Eine lange Odyssee« (wie Kap. 2, Anm. 5); Ders., Joachim Ritter (wie Kap. 2, Anm. 12); Jens Thiel, Akademische »Zinnsoldaten«? Karrieren deutscher Geisteswissenschaftler zwischen *Beruf* und *Berufung* (1933/1945), in: Rüdiger vom Bruch/Uta Gerhardt/Aleksandra Pawliczek (Hg.), Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der Wissenschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2006, 168–194, hier 185–193, URL: http://books.google.de/books?id=IljdO2tmOtQC (Zugriff vom 01.12.2015); sowie zuletzt bei Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), insb. 58–74.

15 Bspw. gelangt Joachim Ritter in einem Beitrag über Nicolaus Cusanus resümierend zu einer Bemerkung, die im Interesse der Zeit ein spezifisch *deutsches* Philosophieren in der Abwehr westlicher und rationalistischer Einflüsse auszumachen vermeint: »In allem diesem kommt ein gemeinsamer Protest gegen die westliche Verherrlichung des Verstandes zur Sprache, sei es im Kampf gegen die scholastische rationale Metaphysik, sei es in der Abwehr der aufklärerischen Weltverdinglichung. Und dieser Protest scheint im gemeinsamen Wesen deutschen Philosophierens und das heißt zugleich im Wesen der deutschen Auseinandersetzung mit der antiken und christlichen Überlieferung und ihren neuzeitlichen Fortbildungen begründet zu sein.« Joachim Ritter, Nicolaus von Cues, in: Theodor Haering (Hg.), Das Deutsche in der deutschen Philosophie, Stuttgart 1941, 71–88, hier 87, URL: http://books.google.de/books?id=rTcQAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Ulrich Sieg bemerkt dazu, Ritters Cusanus-Beitrag zeige zwar »ungeachtet der pathetischen Diktion Einfühlungsvermögen und Sachkenntnis«, gleichwohl atme der Band insgesamt »den Geist engherziger Borniertheit«. Ulrich Sieg, Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus, München 2013, 231. Für Mark Schweda zeigt jedoch gerade die-

Vorträgen zum Ausdruck kommenden nationalsozialistischen Gesinnung, mithin seine politisch-weltanschauliche Unzuverlässigkeit zum Vorwurf gemacht. Dies behinderte seine akademische Laufbahn, zumal Ritter für seine ehedem kommunistischen Sympathien und seine Nähe zu Cassirer bekannt war.[16] Als Privatdozent blieben Ritters Bemühungen um einen philosophischen Lehrstuhl über Jahre hinweg erfolglos, stattdessen war er auf kurzfristige Stipendien und Lehraufträge angewiesen. Allerdings dürfte Ritters darum häufig angespannte materielle Situation seine Neigung, etwa der nationalsozialistischen Partei beizutreten, begünstigt haben. Eine ideologische Aufladung seiner Schriften aus den Jahren nach 1933 im Geiste des Nationalsozialismus lässt sich allerdings nicht konstatieren. Vielmehr spricht einiges dafür, dass sich sein Denken auf Pfaden weiterentwickelt hat, die zu einem großen Teil bereits vor 1933 angelegt waren.[17]

Anfang des Jahres 1940 wurde Ritter zur Wehrmacht einberufen, in der er als Soldat diente, bis er Ende 1944 in britische Kriegsgefangenschaft geriet. Seine Berufung auf einen Lehrstuhl an der Universität Kiel im Mai 1943 blieb insofern ohne Bedeutung. Seine philosophische Tätigkeit kam während der Kriegsjahre ohnehin weitgehend zum Erliegen.[18] Die Kriegsgefangenschaft in Shap Wells hingegen, in Westmorland im Nordwesten Englands,[19] bot Ritter im Anschluss an

ser Aufsatz, dass eine Teilrevision von Ritters vormaliger Cusanus-Deutung in dieser Zeit nicht etwa aus politischen oder Gründen nationaler Gesinnung vollzogen wird, sondern auf inhaltlich-systematischer Ebene; vgl. Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 64–67.

16 Mehr noch womöglich als diese Bedenken mögen Ritter seine erste Ehe zu einer Jüdin und Widerstände vonseiten des Nationalsozialistischen Deutschen Dozentenbundes, Ritter habe sich dem Nationalsozialismus allein aus opportunistischen Gründen angepasst, bei verschiedenen Berufungsverfahren zwischen 1937 und 1942 hinderlich gewesen sein. Am 1. Mai 1943 erfolgte dann eine Berufung auf einen Kieler Lehrstuhl als Nachfolger von Ferdinand Weinhandl. Vgl. dazu Christian Tilitzki, Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, 2 Bde., Berlin 2002, URL: http://books.google.de/books?id=womdCgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015), hier insb. Bd. 2, 823–831 zur Berufung Ritters nach Kiel.

17 Entsprechend formuliert es die zusammenfassende Deutung von Mark Schweda, dass bei Ritter nämlich »weniger eine abrupte Kehrtwende als die kontinuierliche Entwicklung einiger von Anfang an leitender gedanklicher Motive vorliegt«. Die Tendenzen dieser kontinuierlichen Entwicklung weisen aber auch über 1945 hinaus in die Zukunft. Vgl. Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 58–79, Zitat 71.

18 Nach einem Überblicksaufsatz zur zeitgenössischen Cusanusforschung (Joachim Ritter, Die Stellung des Nicolaus von Cues in der Philosophiegeschichte. Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung, in: Blätter für Deutsche Philosophie. Zeitschrift der Deutschen Philosophischen Gesellschaft 13/1-2 (1939), 111–155) erscheint während der Kriegsjahre neben einigen Rezensionen noch der Aufsatz »Über das Lachen« (in: Blätter für deutsche Philosophie 14 [1940], 1–21, später wieder abgedruckt in: Joachim Ritter, Subjektivität. Sechs Aufsätze, Frankfurt a.M. 1974, 62–92, URL: http://books.google.de/books?id=tz4OAQAAIAAJ [Zugriff vom 01.12.2015]) sowie zuletzt 1941 der bereits erwähnte Cusanus-Beitrag für den Band *Das Deutsche in der deutschen Philosophie* (wie Kap. 2, Anm. 15).

19 Das Kriegsgefangenenlager war in der dünn besiedelten Gegend untergebracht im ehemaligen Hotel des Heilbads Shap Wells, etwa fünfzig Kilometer entfernt von der Irischen See im Landesinneren. Vgl. hierzu sowie zum Folgenden Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 74–79, sowie Matthew Barry Sullivan, Auf der Schwelle zum Frieden. Deutsche Kriegs-

seinen jahrelangen Kriegseinsatz wieder die Gelegenheit zu intensiverer geistiger Arbeit. Dies dokumentiert sich auch in den zahlreichen in Ritters Nachlass überlieferten Manuskripten und Notizbüchern aus der Kriegsgefangenschaft. In dem Lager waren überwiegend politisch unbelastete Soldaten interniert, die unter vergleichsweise komfortablen Bedingungen im Zeichen der Reeducation über einen demokratischen Wandel in ihrem Heimatland diskutieren konnten bzw. diesen vorbereiten sollten. Dazu diente nicht zuletzt die von Ritter mit aufgebaute Lagerhochschule, für die er philosophische Lehrveranstaltungen ausrichtete.[20] Vor allem aber sollte die in Shap Wells vermittelte Begegnung mit britischer Literatur, zumal mit der Dichtung T.S. Eliots, für Ritters Denken in den ersten Nachkriegsjahren große Bedeutung gewinnen, und dies im Übrigen in signifikanter Parallele zu einer allgemeinen Eliot-Konjunktur in Nachkriegsdeutschland.[21]

Vor diesem Hintergrund gewinnt Ritters Philosophie in den Nachkriegsjahren zunehmend eine zeitdiagnostische und modernitätstheoretische Qualität. Zwar weiterhin im Medium einer Hermeneutik klassischer philosophischer Texte vorgetragen, insbesondere in seinen Publikationen, stehen nun anders als noch in der Dissertation zu Cusanus oder der Habilitationsschrift zu Augustinus bzw. insgesamt in Ritters Veröffentlichungen und Lehrveranstaltungen aus der Zeit bis 1945 nicht mehr philosophiehistorische Fragestellungen im engeren Sinne im Mittelpunkt seines Interesses.[22] Wiederum liegt auf den ersten Blick der Eindruck nahe, Ritters Philosophie hätte eine grundsätzliche Wendung genommen, ähnlich wie erneut

gefangene in Großbritannien 1944–1948, Frankfurt a.M./Wien 1984, 152–179, dort zu Ritter insb. 157f. und 163f.

20 Ritter fungierte bis April 1946 als Studienleiter der mit Gründung des Gefangenenlagers im Dezember 1944 eingerichteten Lagerhochschule. Er selbst unterrichtete Kurse mit den Titeln »Geist und Tradition der abendländischen Philosophie und das Problem der neueren Philosophie«, »Kulturphilosophie des 19. Jahrhunderts I und II«, »Ausgewählte Probleme der Philosophie der Geschichte«, »Übungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft I und II« und »Übungen zu Hobbes und zur sensualistischen Erkenntnistheorie«. Vgl. Bericht und Gutachten Joachim Ritters an die Nordwestdeutsche Hochschulkonferenz (Zentrale für die Begutachtung ausländischer Vorbildungsnachweise) über die Tätigkeit der Lagerhochschule im POW Camp N°.13 (Shap Wells, Hotel Camp) mit Schreiben vom 7. Februar 1947 (DLA: Nachlass Ritter).

21 Darauf wird in Abschnitt 3.2.1 bzw. Abschnitt 3.2.2 dieser Arbeit zurückzukommen sein. Eliot gewidmet war 1945 zunächst ein kurzer Aufsatz »Dichtung und Gedanke. Bemerkungen zur Dichtung von T.S. Eliot«, der später in Ritters Aufsatzsammlung *Subjektivität* aufgenommen wurde (wie Kap. 1, Anm. 12).

22 Bedingt durch Kriegsdienst, Gefangenschaft und Nachkriegszeit sind mit Ausnahme zweier Aufsätze für die Zeitschrift des Kriegsgefangenenlagers »Arbeit am Aufbau« für die Jahre zwischen 1941 und 1952 keine Publikationen nachgewiesen, sodass eine Rekonstruktion der geistigen Entwicklung Ritters in dieser Zeit auf eine Befragung des Nachlasses unbedingt angewiesen ist. Vgl. zum Überblick das von Henning Ritter zusammengestellte Schriftenverzeichnis Joachim Ritter, in: Gedenkschrift Joachim Ritter. Zur Gedenkfeier zu Ehren des am 3. August 1974 verstorbenen em. ordentlichen Professors der Philosophie Dr. phil. Joachim Ritter, Münster 1978, 59–72, URL: http://books.google.de/books?id=m6IjAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Dort nicht erwähnt ist allerdings das knappe Referat eines Vortrags von Joachim Ritter, Tradition und Geschichte, in: Alfred Stephany (Hg.), Satura Lanx Philologica. Bericht über die Altphilologen-Tagung des Landes Nordrhein-Westfalen in Lüdinghausen/Westfalen vom 10.–12. Januar 1949, Münster o.J. [1949], 11–13, auf das in Abschnitt 3.2.2 dieser Arbeit noch näher einzugehen sein wird.

einige Jahre später im Zusammenhang mit seinem Aufenthalt in der Türkei in den Jahren 1953 bis 1955, da Ritter eine Gastprofessur in Istanbul wahrnimmt.[23] Ungeachtet der Frage nach dem Stellenwert einer solchen Kontinuität oder Diskontinuität im Ritterschen Denken vor bzw. nach 1945 lässt sich in seinem Werk jedoch eine Hinwendung zu neuen Referenzautoren beobachten: Indem spätestens Ende der 1940er Jahre Hegel und in systematischer Hinsicht die Geschichtsphilosophie zu wesentlichen Orientierungspunkten werden[24] – komplementierend tritt Aristoteles hinzu[25] –, sucht Ritter in seiner eigenen Philosophie die bekannte Hegelsche Bestimmung einzulösen, das, was ist, zu begreifen, sei Aufgabe der Philosophie.[26] Entsprechend der Maxime, die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen,[27] ist Ritters Reflexion der Wirklichkeit seiner Gegenwart – in gesellschaftlicher Hinsicht nicht minder als mit Bezug auf die individuelle Existenz – von der Absicht geleitet, die dieser Wirklichkeit innewohnende, überzeitliche Vernunft und Wahrheit zum Begriff zu bringen. Robert Spaemann beschrieb Ritters Denken als einerseits »radikal«, insofern »er das Ganze, was jetzt ist, im Verhältnis zu dem, was immer ist, denken wollte«, andererseits »antiradikal«, insofern es »hermeneutisch, anknüpfend, nicht von Grund auf Wirklichkeit rekonstruierend« vorgegangen sei.[28] Ritters Nachkriegsphilosophie wird so in ihrer ausgereiften Form in den Jahren nach seinem Türkei-Aufenthalt zu einer Theorie der modernen Welt in Gestalt einer »Hermeneutik der geschichtlichen Wirklichkeit«,[29] die gegenüber seinen zunächst noch von einem kulturkritischen Unbehagen über die eigene Zeit gefärbten Stellungnahmen der ersten Nachkriegsjahre eine auch seine

23 Vgl. Abschnitt 3.2.3 dieser Arbeit.

24 Dies dokumentiert sich nicht zuletzt in der einleitend bereits erwähnten Vorlesung vom Wintersemester 1948/1949, die sich in mehreren Etappen der Geschichtsphilosophie Hegels und des Problems der Versöhnung annimmt, vgl. Ritter, Vorlesung »Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert« (wie Kap. 1, Anm. 2).

25 Noch vor dem Türkei-Aufenthalt entsteht der Aufsatz »Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles« für die Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, in deren Publikationsreihe sie erscheint (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften Heft 1, Köln/Opladen 1953, 32–54); in Istanbul erscheint sodann der Aufsatz »Aristoteles und die Vorsokratiker«, in: İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi 3/2 (1955), 18–37; beide Aufsätze werden später wieder veröffentlicht in: Joachim Ritter, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 9–33 bzw. 34–56, und im Folgenden nach dieser Ausgabe zitiert.

26 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a.M. 1970, Vorrede, 26.

27 Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 6), Vorrede, 26f.

28 Spaemann, »Kunst ist immer Simulation« (wie Kap. 2, Anm. 3), 180.

29 Vgl. die resümierende Darstellung bei Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), insb. 354–374; das Schlagwort »Hermeneutik der geschichtlichen Wirklichkeit« stammt dabei aus Robert Spaemann, Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte. Philosophische Strömungen im heutigen Deutschland, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 1/2-3 (1959), 290–313, wieder abgedruckt in Ders., Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I, Stuttgart 2010, 81–113, hier 111, URL: http://books.google.de/books?id=LZspU6agMwYC (Zugriff vom 01.12.2015).

Münsteraner Studenten beeinflussende inhaltliche Repositionierung bedeutet.[30] Einer inhaltlichen Rekonstruktion der Philosophie des Ambivalenzdenkers Ritter wird sich mit Kapitel 3 ein erster größerer Teil dieser Arbeit widmen.[31]

2.1 Joachim Ritter und seine akademischen Schüler

Der Kreis der späteren Schüler Joachim Ritters und anderer seine Philosophie aufnehmender Autoren, der im Zentrum dieser Arbeit stehen soll, ging aus Ritters philosophischem Oberseminar hervor, dem Collegium Philosophicum.[32] Als Privatissimum zu Husserls *Logischen Untersuchungen* wurde dieses Seminar erstmals zum Sommersemester 1947 ins Vorlesungsverzeichnis der Universität aufgenommen; aufgrund der prekären Raumsituation musste es in Ritters Privatwohnung stattfinden.[33] Ab dem darauffolgenden Jahr firmierte das Seminar im Vorlesungsverzeichnis als Collegium Philosophicum.[34]

In diesem Kreis wurde retrospektiv häufig die Keimzelle der später so genannten ›Ritter-Schule‹ gesehen, obwohl die Arbeit des Collegium Philosophicum sowie des ab den 1950er Jahren diesem gegenüber nochmals enger gefassten Lesekreises[35] nicht im Sinne einer schulmäßigen Belehrung durch Ritter als pro-

30 Vgl. Ders., »Kunst ist immer Simulation« (wie Kap. 2, Anm. 3), 180f.

31 Für die Prädikation Ritters als eines Ambivalenzdenkers vgl. Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), 39.

32 An Literatur zum Collegium Philosophicum ist neben den schon erwähnten Arbeiten von Jens Hacke (wie Kap. 1, Anm. 16) und Mark Schweda (wie Kap. 1, Anm. 19) insbesondere hinzuweisen auf: Ulrich Dierse, Joachim Ritter und seine Schüler, in: Anton Hügli/Poul Lübcke (Hg.), Philosophie im 20. Jahrhundert. Bd. 1: Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie, Hamburg 1992, 237–278; Dirk van Laak, Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik, Berlin 1993, hier 192–200, URL: http://books.google.de/books?id=5zkvAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Jürgen Seifert, Unterwegs zur Ebene über dem Gegensatz. Anmerkungen zu Dirk van Laak: Gespräche in der Sicherheit des Schweigens, 1993, S. 288–293, in: Piet Tommissen (Hg.), Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts, Bd. 5, Berlin 1996, 109–150, hier insb. der Abschnitt »Beobachtungen eines Außenseiters im ›Collegium Philosophicum‹«, 121–136; Walter Magaß, Erinnerungen an das ›Collegium Philosophicum‹ in Münster 1949–52, in: Seifert, Unterwegs zur Ebene über dem Gegensatz (wie oben), 147–150; Jürgen Seifert, Joachim Ritters ›Collegium Philosophicum‹. Ein Forum offenen Denkens, in: Richard Faber/Christine Holste (Hg.), Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziationen, Würzburg 2000, 189–198, URL: http://books.google.de/books?id=wgyNmzAMpf4C (Zugriff vom 01.12.2015); Hermann Lübbe, Affirmationen. Joachim Ritters Philosophie im akademischen Kontext der zweiten deutschen Demokratie, in: Ulrich Dierse (Hg.), Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004, 89–109, URL: http://books.google.de/books?id=pMgnAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Müller, Ein gefährlicher Geist (wie Kap. 1, Anm. 7), 128–144.

33 Vgl. Personal- und Vorlesungs-Verzeichnis der Westfälischen Landes-Universität Münster, Sommersemester 1947, hier 33, Permalink: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:1-14754 (Zugriff vom 01.12.2015).

34 Vgl. Personal- und Vorlesungs-Verzeichnis der Westfälischen Landes-Universität Münster, Sommersemester 1948, hier 36, Permalink: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:1-14754 (Zugriff vom 01.12.2015).

35 Vgl. Seifert, Joachim Ritters ›Collegium Philosophicum‹ (wie Kap. 1, Anm. 32), 191f.

fessoralem Seminarleiter zu verstehen ist. Dass Ritter seine Überlegungen in diesem Kreis vortrug, mag sich von selbst verstehen. Darüber hinaus jedoch wird in späteren Berichten über das Collegium Philosophicum übereinstimmend dessen Charakter als »Diskussionskreis«[36] mit einem für einzelne Teilnehmende offenbar beeindruckenden Maß an geistiger Liberalität seitens des Ordinarius hervorgehoben. Dem Verständnis entsprechend, das Ritter von Theorie und Philosophie hatte, war das Collegium Philosophicum weniger ein Ort akademischer Lehre denn ein Ort gemeinsamen, diskursiv ausgeübten Philosophierens. Darin spiegelt sich das Ideal einer von unmittelbaren gesellschaftlichen Zwecksetzungen und Nutzenerwartungen unbelasteten Wissenschaft, die sich als Theorie – von Ritter ihrem begrifflichen Ursprung der nicht von praktischen Zwecken angeleiteten Schau der göttlichen Ordnung zugeordnet – der freien Erkenntnis widmet. Ritter begründet seine philosophische Rekonstruktion von Ursprung und Sinn der Theorie in der griechischen Klassik mit aus seiner Sicht bereits in den unmittelbaren Nachkriegsjahren auf politische und ökonomische Nutzenerwartungen abzielenden hochschulpolitischen Reformbemühungen. Angesichts der sich dadurch erweisenden Fragwürdigkeit der Freiheit der Wissenschaft werde die Frage nach dem ursprünglichen Sinn der Theorie nötig.[37] Unmittelbar nach dem Krieg und im Anschluss an die totalitäre Diktatur mit ihrer politisch-ideologischen und sodann kriegsbedingt auch materiellen Zerstörung der Universität bedeutete das Collegium Philosophicum somit einen in die ersten Jahre der neu gegründeten Bundesrepublik und der aufkommenden Massenuniversität hineinreichenden Versuch, Universität und universitäre Bildung im vollen und anspruchsvollen Sinne (wieder-)herzustellen. Zu den Diskussionen und Referaten der Münsteraner Teilnehmer des Kreises, dessen »Gesprächskontinuität«[38] die mit ihm verbundenen Personen häufig weit über Studium und Promotion bzw. Staatsexamen hinaus verband, kamen in unregelmäßiger Folge Vorträge geladener Gäste, etwa Gabriel Marcels[39], Wilhelm Schapps[40]

36 Diese Beschreibung gibt etwa die Festschrift zum sechzigsten Geburtstag Ritters: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Wilhelm Goerdt/Karlfried Gründer [u.a.] (Hg.), Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag, Basel 1965, 5, URL: http://books.google.de/books?id=Z0JjAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

37 Zur Zweckfreiheit der theoretischen Wissenschaft und weitergehend zum Theoriebegriff vgl. insbesondere Ritter, Ursprung und Sinn der Theorie (wie Kap. 1, Anm. 25), 11–16. Stärker hochschulpolitisch akzentuiert werden diese Positionen später in Beiträgen wie Joachim Ritter, Die Universität vor den Ansprüchen der Zeit, in: Strukturprobleme unserer wissenschaftlichen Hochschulen, hg. von der Friedrich-Naumann-Stiftung, Opladen 1965, 49–61, URL: http://books.google.de/books?id=EMSoBgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Ders., Freiheit der Forschung und Lehre, in: Studium generale 18/3 (1965), 143–150.

38 Böckenförde/Goerdt/Gründer [u.a.] (Hg.), Collegium Philosophicum (wie Kap. 2, Anm. 36), 5. Seifert hob in diesem Zusammenhang hervor, dass nicht nur Ritter selbst als Bestandsgarant des Collegium Philosophicum fungierte, sondern sich die Mitglieder in ihrer Mehrzahl für es verantwortlich fühlten. Es habe »die Sorge einiger Mitglieder des Collegiums für den Bestand des Collegiums und für das Gelingen der jeweiligen Gespräche« gegeben. Vgl. Seifert, Joachim Ritters ›Collegium Philosophicum‹ (wie Kap. 1, Anm. 32), 194f.

39 Vgl. Magaß, Erinnerungen an das ›Collegium Philosophicum‹ (wie Kap. 1, Anm. 32), 149.

40 Vgl. Seifert, Joachim Ritters ›Collegium Philosophicum‹ (wie Kap. 2, Anm. 32), 192.

oder auch Carl Schmitts.[41] Letzterem gegenüber erläuterte Joachim Ritter die Arbeit seines Collegium Philosophicum im Jahr 1957 brieflich folgendermaßen:

> Es ist der Kreis der Schüler und derer, die nun in der Philosophie und in anderen Fächern promoviert haben, Assistenten an hiesigen Instituten sind oder in einer anderen beruflichen Tätigkeit stehen. Sie sind zusammengeblieben und kommen regelmäßig am Freitagabend zusammen zu philosophischer Arbeit und Diskussion, die in diesem Winter Hegels Logik zum Gegenstand hat. Es gibt auch ein paar jüngere Studenten darunter, die mir durch ihre lebhafte Teilnahme und ihre Begabung aufgefallen sind und die ich so aus der großen Masse der Studierenden herausgenommen habe. Das Besondere des Kreises liegt vielleicht darin, daß so viele seiner Mitglieder nun durch Jahre zusammengeblieben sind. Unter ihnen zwei, die seit 1946, seitdem ich hier meine Lehrtätigkeit begonnen habe, dabei sind.[42]

Das freigeistige und intellektuell anregende Klima im Kreis um Joachim Ritter, in dem über Karl Marx und Herbert Marcuse ebenso gesprochen wurde wie über Leo Strauss und Carl Schmitt,[43] verbindet sich in der Literatur immer wieder mit dem ebenfalls unterstrichenen Hinweis auf die Heterogenität der Zusammensetzung des Collegium Philosophicum, was persönliche Prägungen und disziplinäre Herkunft der Teilnehmenden anbetrifft.[44] Als Spiegel einer der modernen Gesellschaft angemessenen Ambivalenz der universitären Philosophie hob dies Robert Spaemann bereits in einem Vortrag des Jahres 1957 ausdrücklich hervor:

> Die philosophische Hegelinterpretation Joachim Ritters ist ambivalent, so ambivalent wie die Realität der Gesellschaft, so ambivalent wie Hegel selbst. Dem entsprach die heterogene Zusammensetzung des ›Collegium

41 Vgl. dazu im Folgenden dann insb. Abschnitt 4.2 dieser Arbeit.

42 Brief Joachim Ritters an Carl Schmitt vom 6. Januar 1957, in: Mark Schweda (Hg.), »Die ›nicht selbstverständliche‹ Begegnung zwischen uns«: Der Briefwechsel von Joachim Ritter und Carl Schmitt im wirkungsgeschichtlichen Horizont, in: Schmittiana. Neue Folge. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts, Bd. II, Berlin 2014, 201–274, hier 226f.

43 An Referate Spaemanns zu Leo Strauss' *Natural Right and History* bzw. Marquards zu Marcuses *Eros and Civilization* aus den Jahren 1955 und 1956 erinnert sich Seifert, Joachim Ritters ›Collegium Philosophicum‹ (wie Kap. 2, Anm. 32), 192, bzw. analog Seifert, Unterwegs zur Ebene über dem Gegensatz (wie Kap. 2, Anm. 32), 121 und 123. Spaemann habe auch über die *Dialektik der Aufklärung* vorgetragen, Karlfried Gründer sich für Adornos *Minima moralia* interessiert, meint rückblickend Odo Marquard, Sprachmonismus und Sprachpluralismus in der Philosophie, in: Ders., Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien, Stuttgart 2007, 72–82, hier 75, URL: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000125152201 (Zugriff vom 01.12.2015). Einen Vortrag zu Martin Heidegger aus dem April 1956 dokumentiert darüber hinaus Karlfried Gründer, Martin Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen, in: Ders., Reflexion der Kontinuitäten. Zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte, Göttingen 1982, 29–47, URL: http://books.google.de/books?id=5fbjAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

44 Vgl. z.B. Hermann Lübbe, Die Religion und die Legitimität der Neuzeit. Modernisierungsphilosophie bei Eric Voegelin, bei Hans Blumenberg und in der Ritter-Schule, in: Ders., Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral, München 2004, 58–79, hier 59, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041582/image_56 (Zugriff vom 01.12.2015).

> Philosophicum‹ Ritters, das Thomisten, evangelische Theologen, Positivisten, Logiker, Marxisten und Skeptiker im Gespräch vereinigte. Aber gerade darin erscheint zugleich das Positive dieser Ambivalenz.[45]

Neben fehlendem Druck, die Zugehörigkeit zum Kreis um Ritter ausdrücklich zu bekunden, charakterisierte Hermann Lübbe ihn als einen »Zusammenhang von Nutzern der außerordentlichen Anregungspotenziale der Überlieferungsphilosophie dieses Mannes einschließlich der methodischen Disziplin, die einem in Rezeption von Herkunftsgütern abverlangt war.«[46] Die nachhaltige Wirkung, welche Ritter trotz der Offenheit und Liberalität seines Collegium Philosophicum auf die dort zusammenkommenden Studenten und jungen Wissenschaftler ausübte, dürfte demnach zu nicht geringem Teil auf eine Fragen der eigenen Zeit in philosophischer Weise aufgreifende Gesprächsführung zurückzuführen sein, mit der Ritter den Angehörigen der »skeptischen Generation«[47] in ihrer Wissbegier intellektuell stimulierend begegnete.[48]

Um die Wirkungskraft Ritters gegenüber dem Kreis seiner Studierenden richtig einzuschätzen, gilt es allerdings zu bedenken, dass die Studienbedingungen vor allem der ersten Nachkriegsgeneration Münsteraner Philosophiestudenten sehr charakteristisch waren: einerseits durch die für die Universität jener Zeit unverändert typische, hervorgehobene Rolle des Ordinarius, der zudem Leiter des Philosophischen Seminars war. Andererseits war in den Jahren vor der Bildungsexpansion die Zahl der Studierenden noch vergleichsweise klein, sodass gerade für diese erste Generation an Nachkriegsstudenten eine Situation später kaum je wieder möglicher enger Anbindung an einen Hochschullehrer bei gleichzeitig mittelfristig hohem Bedarf an qualifiziertem akademischem Nachwuchs bestand. Diese Konstellation sollte jedoch nicht zu der umgekehrt überzeichneten Annahme verleiten, dass Joachim Ritter für seine Studenten die einzige prägende Lehrperson gewesen wäre. Dies trifft selbst in Bezug auf die erste Generation seiner Nachkriegsstudenten nicht zu, die in ihren Erinnerungen selbst etwa auf Heinrich Scholz[49]

45 Spaemann, Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte (wie Kap. 2, Anm. 29), Zitat 112f.

46 Hermann Lübbe/Hanns-Gregor Nissing, Lebenserfahrung und pragmatische Vernunft. Ein Gespräch zu Leben und Werk, in: Hanns-Gregor Nissing (Hg.), Hermann Lübbe. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung, Darmstadt 2009, 119–144, hier 123.

47 Die Anwendung des bekannten, von Helmut Schelsky gegebenen Stichworts (Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend, Düsseldorf 1957, URL: http://books.google.de/books?id=LzQeAAAAIAAJ [Zugriff vom 01.12.2015]) wird für den Kreis des Collegium Philosophicum ausführlich diskutiert durch Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), insb. 31–35; nicht zuletzt hatte sie Odo Marquard bereits 1981 für sich geltend gemacht, vgl. Odo Marquard, Abschied vom Prinzipiellen. Auch eine autobiographische Einleitung, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 4–22, insb. 4–6.

48 Walter Magaß beschrieb dies wie folgt: »Ritter ermunterte unsere Merkfähigkeit für die Phänomene des Alltags; wir achteten fortan auf die Züge des Zusammenlebens, auf die Stadt, die Mauern, den Markt und das Haus. Er schärfte unsere Lesefähigkeit, dann wurde auch erweckend gelacht, weil neue Horizonte wahrgenommen: le superflu, chose très nécessaire, Glück, Theorie, Praxis, Techne.« Magaß, Erinnerungen an das ›Collegium Philosophicum‹ (wie Kap. 2, Anm. 32), 148.

49 Heinrich Scholz wurde insbesondere von Lübbe immer wieder hervorgehoben (so etwa im Gespräch mit Nissing, Lebenserfahrung und pragmatische Vernunft [wie Kap. 2, Anm. 46], 123).

oder auf den Kreis der Westfälischen Sektion der Internationalen Gesellschaft für Rechts- und Sozialphilosophie um Hans Julius Wolff[50] hinweisen, die ihr Studium nicht weniger geprägt hätten als Ritter selbst. Auch das Aaseehaus-Kolleg der Universität ist als institutionelles Element dieser intellektuellen Sphäre zu nennen, an dem unter anderen Ernst-Wolfgang Böckenförde, Ernst Tugendhat, Martin Kriele und Hermann Lübbe als Tutoren wirkten, Letzterer zeitweise auch als Leiter.[51] Zudem lehrten neben Ritter Ende der 1940er Jahre auch einige öffentlich wirksame Intellektuelle in Münster, die in einer nach Orientierung suchenden Gesellschaft auf große Aufmerksamkeit über die Universität hinaus stießen, etwa der Privatdozent und spätere Professor für philosophische Anthropologie Josef Pieper oder Hermann Volk, der später zum Kardinal erhobene Ordinarius für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät, sowie der Germanist und spätere Rektor der Universität Münster Jost Trier.[52]

Vergegenwärtigt man sich diese Charakteristika des intellektuellen Klimas an der Universität Münster nach 1945, so erscheint die Rede von einer Ritter-Schule, leichthin gesprochen, im Grunde alles andere als selbstverständlich. Ritter verpflichtete seine Studierenden nicht auf seine eigenen Ansichten, insbesondere nicht in einem über die Philosophie hinausführenden, etwa tagespolitischen Sinne. Hermann Lübbe spricht in diesem Zusammenhang von einer »dogmatischen Unschärfe« des Kreises.[53] Und es kann im Übrigen auch keine Rede davon sein, dass die Teilnehmenden des Collegium Philosophicum alle Schüler

Scholz hatte in Münster seit 1943 und bis zu seiner Emeritierung 1953 den ersten deutschen Lehrstuhl für Mathematische Logik und Grundlagenforschung inne und zählte zu den Ersten, die an einer deutschen Hochschule Lehrveranstaltungen zur mathematischen Logik abhielten. Insofern wirkte er mit seiner ›Schule von Münster‹ seinerseits schulbildend. Vgl. Jürgen Elstrodt/Norbert Schmitz, Geschichte der Mathematik an der Universität Münster – Teil I: 1773–1945, Kap. 5.2, 111–118 [April 2013], URL: http://wwwmath.uni-muenster.de/historie/kapitel52.pdf (Zugriff vom 01.12.2015). Scholz wurde auch von Ritter sehr geschätzt, wie eine von diesem nach Scholz' Tod mit herausgegebene Aufsatzsammlung belegt: Heinrich Scholz, Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft, hg. von Hans Hermes, Friedrich Kambartel und Joachim Ritter, Darmstadt 1961, URL: http://books.google.de/books?id=Xq8YAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

50 So ebenfalls Lübbe im Gespräch mit Nissing, Lebenserfahrung und pragmatische Vernunft (wie Kap. 2, Anm. 46), 123; mehr über Hans J. Wolff findet sich etwa bei Ernst-Wolfgang Böckenförde, der bei ihm zum Dr. jur. promoviert wurde, vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde/Dieter Gosewinkel, »Beim Staat geht es nicht allein um Macht, sondern um die staatliche Ordnung als Freiheitsordnung«. Biographisches Interview, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht. Aufsätze, Frankfurt a.M. 2011, 305–486, insb. 341–345, URL: http://books.google.de/books?id=Ue07CgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

51 Vgl. van Laak, Gespräche in der Sicherheit des Schweigens (wie Kap. 2, Anm. 32), 198, Anm. 83; vgl. dazu auch Klaus Große Kracht, Unterwegs zum Staat. Ernst-Wolfgang Böckenförde auf dem Weg durch die intellektuelle Topographie der frühen Bundesrepublik, 1949–1964, in: Hermann-Josef Große Kracht/Klaus Große Kracht (Hg.), Religion – Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde, Paderborn 2014, 11–40, hier 15.

52 Vgl. etwa Spaemann, »Kunst ist immer Simulation« (wie Kap. 2, Anm. 3), 179f. Zu Pieper in Münster vgl. auch Odo Marquard, Der Philosoph als Schriftsteller. Bemerkungen über Søren Kierkegaard und Josef Pieper, in: Philosophie des Stattdessen, Stuttgart 2000, 124–134, insb. 124f.

53 Lübbe, Die Religion und die Legitimität der Neuzeit (wie Kap. 2, Anm. 44), 59f.

Ritters in dem Sinne gewesen wären, dass sie etwa von ihm promoviert worden wären. Gerade für einige der prominenteren Namen trifft das nicht zu: Hermann Lübbe etwa schrieb seine Dissertation bei Wilhelm Szilasi in Freiburg,[54] wo auch Odo Marquard von Max Müller promoviert wurde, als er während eines Türkei-Aufenthaltes von Ritter zwischen 1953 und 1955 von Münster nach Freiburg wechselte.[55] Günter Rohrmoser wiederum wich für seine Dissertation in die Philologie aus und promovierte 1954 bei Benno von Wiese.[56] Nichtsdestoweniger lässt sich eine ganze Reihe teils prominenter Namen eng mit dem Wirken Ritters in Münster verbinden bzw. wird mit diesem in Verbindung gebracht, neben den bereits Genannten Lübbe, Marquard und Rohrmoser etwa Ernst-Wolfgang Böckenförde, Wilhelm Goerdt, Karlfried Gründer, Friedrich Kambartel, Martin Kriele, Ulrich Luck, Wilfried Malsch, Ludger Oeing-Hanhoff, Willi Oelmüller, Heinrich Schepers, Hans Joachim Schrimpf, Robert Spaemann, Ernst Tugendhat und Rudolf Vierhaus.[57] Darüber hinaus lassen sich auch Günther Bien, Wilhelm Büttemeyer, Hermann-Josef Cloeren, Ulrich Dierse, Jürgen Frese, Max Imdahl, Walter Magaß, Reinhart Maurer, Ante Pažanin, Trutz Rendtorff, Hans Jörg Sandkühler, Gunter Scholtz, Jürgen Seifert, Rainer Specht und Bernard Willms dem Collegium Philosophicum zurechnen.[58]

Dass viele dieser einstigen Schüler Ritters später selbst Lehrstühle bekleideten oder über die Universität hinaus politischen und juristischen Einfluss ausübten – Hermann Lübbe etwa als Staatssekretär der nordrhein-westfälischen Landesregierung (1966–1970) mit der Zuständigkeit für Hochschulfragen, Martin Kriele als Richter am Verfassungsgerichtshof für das Land Nordrhein-Westfalen (1976–1988) und Ernst-Wolfgang Böckenförde als Richter am Bundesverfassungsgericht (1983–1996) –, dürfte die einer Ritter-Schule im Nachhinein zugemessene Bedeutung zu nicht geringem Teil erklären. Hinzu kam ab den 1960er Jahren Joachim Ritters eigene hochschul- und wissenschaftspolitische

54 Vgl. Lübbe/Nissing, Lebenserfahrung und pragmatische Vernunft (wie Kap. 2, Anm. 46), 124.

55 Vgl. Odo Marquard, Zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum. Rede in Freiburg am 16. Juli 2004, in: Ders., Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien, Stuttgart 2007, 8–12, hier insb. 8–10, URL: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000125152201 (Zugriff vom 01.12.2015).

56 Vgl. dazu Benno von Wiese, Ich erzähle mein Leben. Erinnerungen, Frankfurt a.M. 1982, 237, URL: http://books.google.de/books?id=190ZAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Robert Spaemann und Ludger Oeing-Hanhoff hingegen absolvieren ihre Promotionen bei Ritter bereits vor dessen Türkei-Aufenthalt.

57 Die Vorgenannten stellen diese Verbindung als Beteiligte an der Festschrift zu Ritters sechzigstem Geburtstag ausdrücklich selbst her, vgl. Böckenförde/Goerdt/Gründer [u.a.] (Hg.), Collegium Philosophicum (wie Kap. 2, Anm. 36).

58 Vgl. die genannten Namen u.a. bei Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 377; Ders., Ritter und die Ritter-Schule (wie Kap. 1, Anm. 19), 74f., sowie bei Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), 37; ferner auch bei Lübbe, Die Religion und die Legitimität der Neuzeit (wie Kap. 2, Anm. 44), 70, Anm. 61; Magaß, Erinnerungen an das ›Collegium Philosophicum‹ (wie Kap. 2, Anm. 32), 148, sowie Seifert, Joachim Ritters ›Collegium Philosophicum‹ (wie Kap. 2, Anm. 32), 189 und 196, Anm. 2. Zu Trutz Rendtorff vgl. Martin Laube, Theologie und neuzeitliches Christentum, Tübingen 2006, 164–184, insb. 181–184, URL: http://books.google.de/books?id=mhsOm_dx7hQC (Zugriff vom 01.12.2015).

Betriebsamkeit, die ihn nicht nur ins Rektorat der Universität Münster (im akademischen Jahr 1962/1963) sowie zur Mitgliedschaft in verschiedenen Akademien führte, sondern auch in den Wissenschaftsrat von Bund und Ländern und in die Gründungsausschüsse der expandierenden deutschen Hochschullandschaft.[59] Er war federführend für die Organisation des Kongresses der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland verantwortlich, der 1962 in Münster stattfand und von Ritter als Rektor der Universität eröffnet wurde.[60] Diese vielfältigen Verbindungen, wie sie auch durch das von Ritter verantwortete Großprojekt des Historischen Wörterbuchs der Philosophie, durch enge Kontakte zu den von Ernst Forsthoff organisierten Ebracher Ferienseminaren oder zur Forschungsgruppe »Poetik und Hermeneutik« bestanden, sind bei einer Beurteilung der Rolle Ritters und seines Kreises für die Philosophie- und Geistesgeschichte der Bundesrepublik zu bedenken.[61] Dennoch ist es fraglich, ob sie die Rede von einer regelrechten Ritter-Schule zu rechtfertigen vermögen und nicht vielmehr umgekehrt mit dem Blick auf institutionelle Netzwerke dazu verleiten, das Gewicht konkret vertretener inhaltlicher Positionen zu unterschätzen, insbesondere was ihre durchaus kontroverse Vielfalt und die intellektuellen Dynamiken im Umfeld Ritters angeht.

Bis zu seiner Emeritierung lehrte Joachim Ritter mehr als 20 Jahre auf seinem Lehrstuhl in Münster, von den vier Semestern seiner Beurlaubung an

59 Bereits vor seinen beiden Jahren in Istanbul fungierte Ritter als Dekan der Philosophischen Fakultät in Münster, 1952 wurde er Mitglied der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, der späteren Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Mit den 1960er Jahren beginnt die intensivste Phase seiner hochschulpolitischen Aktivitäten. Er wird Mitglied der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur (ab 1964) sowie der 24-köpfigen Wissenschaftlichen Kommission des Wissenschaftsrates (1965–1967); ferner wird er Mitglied der Gründungsausschüsse für die in dieser Zeit neu begründeten Universitäten in Bochum, Dortmund und Konstanz. Vgl. für diese und weitere Funktionen Ritters insb. Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 81–85.

60 Die Verhandlungen des Kongresses wurden später publiziert in Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Hg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964, URL: http://books.google.de/books?id=gDwLAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Ein vierseitiges Typoskript mit Ritters Rede findet sich im Nachlass, vgl. Joachim Ritter, Kongreß, 21.10.62, Ansprache bei der Eröffnung (DLA: Nachlass Ritter).

61 Für weitere Literatur zum Historischen Wörterbuch der Philosophie vgl. Kap. 2, Anm. 178. Zu Forsthoff vgl. Florian Meinel, Die Heidelberger Secession. Ernst Forsthoff und die »Ebracher Ferienseminare«, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 5/2 (2011), 89–109, sowie Ders., Der Jurist in der industriellen Gesellschaft. Ernst Forsthoff und seine Zeit, Berlin 2011, URL: http://books.google.de/books?id=i1XlRe9mn6wC (Zugriff vom 01.12.2015). Zu »Poetik und Hermeneutik« vgl. Oliver Müller, Subtile Stiche. Hans Blumenberg und die Forschungsgruppe »Poetik und Hermeneutik«, in: Ralf Klausnitzer/Carlos Spoerhase (Hg.), Kontroversen in der Literaturtheorie/Literaturtheorie in der Kontroverse, Bern 2007, 249–264, URL: http://books.google.de/books?id=oUv-kfEhJC0C (Zugriff vom 01.12.2015), sowie die »Distanz wahrende[n] Annäherungen« eines Schwerpunktheftes des »Internationalen Archivs für Sozialgeschichte der deutschen Literatur« vom Juli 2010, darin insb. Petra Boden, Arbeit an Begriffen. Zur Geschichte von Kontroversen in der Forschungsgruppe »Poetik und Hermeneutik«. Ein Forschungsprojekt, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 35/1 (2010), 103–121, DOI: http://dx.doi.org/10.1515/iasl.2010.007 (Zugriff vom 01.12.2015).

die Universität Istanbul zwischen Sommersemester 1953 und Wintersemester 1954/1955 abgesehen. Dementsprechend unterschiedlich einzuschätzen sind die biographischen Erfahrungen, mit denen seine Studierenden und Doktoranden die Universität durchliefen. Die in der unmittelbaren Nachkriegszeit das Studium Aufnehmenden, zu denen etwa Spaemann, Lübbe und Marquard zu zählen sind, waren noch in den Jahren der nationalsozialistischen Diktatur zur Schule gegangen, hatten teils selbst die Erfahrung des Kriegsdienstes gemacht und jedenfalls dessen Verheerungen, gerade auch in moralischer Hinsicht, im Gepäck, als sie ihr Studium antraten. Diese Generation – die, mit Schelsky gesprochen, »skeptische Generation« – kennzeichnete ein grundsätzlich anderer biographischer Erfahrungsschatz als spätere Studenten Ritters, die wie etwa Reinhart Maurer erst in den 1950er Jahren, nach Ritters Rückkehr aus der Türkei, ihr Studium in Münster aufnahmen; in den 1960er Jahren kamen schließlich auch Studenten an die Universitäten, die erst nach Kriegsende geboren worden waren.

Gerade die Erinnerungen der älteren Teilnehmer des Collegium Philosophicum berichten häufig von einer als prägend empfundenen Gelehrsamkeit und Diskussionskultur im Umfeld Ritters. Oft wird dort hervorgehoben, wie viel Gewicht Ritter auf seine Lehre gelegt habe, wie sehr er in Vorlesungen und Seminaren im Vortrag bzw. in der Diskussion vor und mit den Studierenden aufgegangen sei; dabei waren seine ersten Münsteraner Studenten besonders von seinen Vorlesungen zur Ästhetik beeindruckt.[62] Zumal das Collegium Philosophicum habe Ritter im Stile einer »Gesprächsgemeinschaft« geleitet, an der er selbst auch als Lernender teilhatte.[63] Spaemann hob als leitendes Zentrum der Ritterschen Prägung dieses Kreises – gerade in Abgrenzung von bestimmten schulmäßigen Inhalten und Methoden, die man sich nicht habe zu eigen machen müssen – eine bestimmte Weise zu fragen hervor: »Was bedeutet das?«[64]

62 Ritters Vorlesung zur Philosophischen Ästhetik des Wintersemesters 1947/1948 liegt mittlerweile in einer Edition vor, vgl. Joachim Ritter, Vorlesungen zur Philosophischen Ästhetik, hg. von Ulrich von Bülow und Mark Schweda, Göttingen 2010, hier insb. 7–63, URL: http://books.google.de/books?id=Q-NBAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Odo Marquard bemerkte zu dieser Vorlesung, deren »universitätsgeschichtliche Wirksamkeit [könne] gar nicht hoch genug eingeschätzt werden […]: durch diese Vorlesung nämlich entstand die Ritterschule«. Odo Marquard, Kunst als Kompensation ihres Endes, in: Ders., Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen, München 2003, 113–121, hier 114f., Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041307/image_111 (Zugriff vom 01.12.2015); vgl. zu Marquards Bemerkungen zur sogenannten Ritter-Schule auch Kap. 2, Anm. 127.

63 Vgl. Spaemann, »Kunst ist immer Simulation« (wie Kap. 2, Anm. 3), 180f., der dort außerdem ergänzt: »Im ›Collegium Philosophicum‹ war er nicht der Besserwisser, sondern immer neugierig, begierig, neue Gesichtspunkte zu gewinnen, neue Zusammenhänge zu entdecken. Es war wirklich eine Gesprächsgemeinschaft, und Ritters Art zu dirigieren war sehr indirekt und zurückhaltend. Er hatte das Gefühl, immer auch selber etwas zu lernen.«

64 Spaemann rekonstruiert diese Weise zu fragen retrospektiv als einen vom Interesse der Vernunft geleiteten Funktionalismus, nämlich als Frage nach der Funktion bzw. nach dem Grund, in bestimmter Weise zu denken. Vgl. Spaemann, »Kunst ist immer Simulation« (wie Kap. 2, Anm. 3), 182.

Karlfried Gründer bezeugte dies analog als: »Was geschieht hier?«[65] Bei Odo Marquard ist es ein »Wie kommt es dazu?«[66] Durch diese fragende Perspektive und indem er einen Rahmen schuf, der »eine Vielfalt unterschiedlicher Positionen zu Wort kommen ließ«[67], habe Ritter einen Ort bzw. ein »Forum offenen Denkens« geschaffen, wie Jürgen Seifert es formulierte, nicht etwa eine philosophische Schule.[68]

2.2 Zur Diskussion um die sogenannte ›Ritter-Schule‹

In der jüngeren theorie- und ideengeschichtlichen Forschung hat die These einige Prominenz gewonnen, der zufolge dem Münsteraner Kreis um Joachim Ritter eine der Frankfurter Schule komplementäre intellektuelle Begründungsleistung in Bezug auf die westdeutsche Bundesrepublik zuzuschreiben sei.[69] Der aus einer undogmatischen Marx-Lektüre und der Einsicht in eine *Dialektik der Aufklärung* entwickelten, maßgeblich von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno geprägten kritischen Gesellschaftstheorie Frankfurter Provenienz entsprechend, ihr in Intention und Wirkung jedoch gewissermaßen entgegengesetzt – nämlich im Geiste einer prinzipiellen Affirmation der unter der Ordnung des Grundgesetzes gewonnenen liberalen und demokratischen Verfassung der Bundesrepublik und der auf ihr beruhenden Gesellschaft –, habe sich im Umfeld Joachim Ritters eine Haltung »liberalkonservativer Bürgerlichkeit« ausgeprägt. Diese habe die politisch-kulturelle wie institutionelle Wirklichkeit der westdeutschen Republik über Jahrzehnte hinweg bereichert und ihr nicht zuletzt gegen Vorbehalte von rechts wie auch von links zum Erfolg verholfen. Hacke rekonstruiert in seinem Band *Philosophie der Bürgerlichkeit* diese Haltung entlang verschiedener »Bausteine« einer liberalkonservativen politischen Philosophie, insbesondere einer von Ritter, aber auch durch die Auseinandersetzung mit den Konzepten Geh-

65 Karlfried Gründer, Erfahrung der Geschichte, in: Gedenkschrift Joachim Ritter. Zur Gedenkfeier zu Ehren des am 3. August 1974 verstorbenen em. ordentlichen Professors der Philosophie Dr. phil. Joachim Ritter, Münster 1978, 21–58, hier 21, URL: http://books.google.de/books?id=m6IjAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

66 Odo Marquard, Kant und die Wende zur Ästhetik, in: Ders., Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen, München 2003, 21–34, hier 22, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041307/image_19 (Zugriff vom 01.12.2015).

67 Seifert, Joachim Ritters ›Collegium Philosophicum‹ (wie Kap. 2, Anm. 32), 191, und weiter: »Er konnte sich selbst zurücknehmen und war in besonderer Weise fähig, andere Auffassungen zu rezipieren oder zu ertragen. Auch Ritter wollte wirken, aber nicht durch das Initiieren von Glauben beim Philosophieren, sondern durch Denken und das Achten auf das Handwerkliche in der Philosophie.«

68 Seifert, Joachim Ritters ›Collegium Philosophicum‹ (wie Kap. 2, Anm. 32), 190.

69 So die Kernthese der Arbeit von Jens Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), insb. 14f., die sich gewissermaßen als Antwort auf die titelgebende Feststellung des Bandes von Clemens Albrecht/Günter C. Behrmann/Michael Bock [u.a.] (Hg.), Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, Frankfurt a.M./New York 1999, URL: http://books.google.de/books?id=bk5Lms1TEycC (Zugriff vom 01.12.2015), verstehen lässt.

lens und Schelskys geprägten Institutionentheorie, einem aus der Rezeption Carl Schmitts bzw. einer Kritik der Diskurstheorie entwickelten pragmatischen Dezisionismus, der Verteidigung des Common Sense als orientierungsrelevanter Kraft sowie schließlich einer liberalkonservativen Philosophie von Bürgerlichkeit.[70] Es besteht für die Zwecke dieser Arbeit kein Anlass, dieser These einer intellektuellen Begründung der Bundesrepublik durch die Positionen von Autoren wie Joachim Ritter, Hermann Lübbe, Odo Marquard, Robert Spaemann oder Ernst-Wolfgang Böckenförde zu widersprechen; allenfalls kann es um ihre Differenzierung mit Blick auf divergente intellektuelle Entwicklungen bei diesen Autoren gehen. Gleichwohl sollte diese These, wie auch immer andererseits die Position der Frankfurter Schule einzuschätzen ist, nicht zur Konstruktion bzw. Weiterführung irreführender Analogien verleiten, die sich im Falle der Gruppe um Joachim Ritter seit den 1970er Jahren häufig am Schulbegriff festgemacht haben: Die Rede von einer der Frankfurter Schule gegenüberstehenden Ritter-Schule bzw. einer ›Schule von Münster‹[71] überführte die Würdigung komplementär zu verstehender intellektueller Begründungsleistungen in eine erneute Bestätigung solcher diskursiver Frontverläufe, die in Auseinandersetzungen um geistige Deutungshoheit und politisch-kulturelle Hegemonie in der Bundesrepublik vor einigen Jahrzehnten mit der abgrenzenden Identifikation intellektueller Gruppenzusammenhänge verbunden waren. Das Schlagwort einer in Münster in der Nachkriegszeit gebildeten oder sich an Joachim Ritter orientierenden und sich seiner Philosophie als Referenzgröße versichernden Ritter-Schule entstammt einem Repertoire polarisierender Vokabeln. Es ist von vornherein als Absetzungsbegriff gegenüber der Frankfurter Schule geprägt worden.[72] Unter den Vorzeichen einer nüchternen Bilanzierung bundesdeutscher Ideengeschichte erscheint es daher wenig geeignet,

70 Vgl. bei Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), hier insb. Abschnitt III, 135–290.

71 Letzteres Schlagwort bspw. für den Ritter-Kreis verwendet anlässlich von Joachim Ritters hundertstem Geburtstag in einer Rezension zur Neuausgabe des Bandes *Metaphysik und Politik* von Ulrich Raulff, Das bürgerliche Leben. Hundert verweht: Joachim Ritter kehrt zurück, in: Süddeutsche Zeitung, 03.04.2003, 16; entsprechend auch bei Sven-Uwe Schmitz, Konservativismus, Wiesbaden 2009, 149f., URL: http://books.google.de/books?id=ytB9NPrRjXgC (Zugriff vom 01.12.2015). In Analogie zur Frankfurter Schule von einer »Münsteraner Schule« spricht dagegen Tilman Reitz, Kreise mit schwachen Meistern. Die Frankfurter und die Münsteraner Schule bundesdeutscher Sozialphilosophie, in: Thomas Kroll/Tilman Reitz (Hg.), Intellektuelle in der Bundesrepublik Deutschland. Verschiebungen im politischen Feld der 1960er und 1970er Jahre, Göttingen 2013, 167–184, DOI: http://dx.doi.org/10.13109/9783666300455.167 (Zugriff vom 01.12.2015). Mit Hinweis auf ihre Rivalität zur Frankfurter Schule sprach bereits Claus Leggewie – allerdings in Anführungs- und mit Fragezeichen – von einer »Münsteraner Schule«; vgl. Claus Leggewie, Der Geist steht rechts. Ausflüge in die Denkfabriken der Wende, Berlin 1987, 73, URL: http://books.google.de/books?id=d1WIAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

72 Eine Feststellung, deren Umkehrung nicht gilt, vgl. Clemens Albrecht, Wie das IfS zur Frankfurter Schule wurde, in: Ders./Günter C. Behrmann/Michael Bock [u.a.] (Hg.), Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, Frankfurt a.M./New York 1999, 169–188, URL: http://books.google.de/books?id=bk5Lms1TEycC (Zugriff vom 01.12.2015).

einen differenzierten Blick auf die Entwicklung und die inneren Dynamiken des Kreises um Joachim Ritter, wie ihn diese Arbeit exemplarisch entwickeln will, anzuleiten. Als regelrechter Gegenentwurf zu der am Institut für Sozialforschung institutionalisierten Frankfurter Schule konnte diese sogenannte Ritter-Schule, unter entsprechender Verkürzung ihres Personal- und Theoriebestandes, erst zu einem Zeitpunkt konstruiert werden, als entlang sich wandelnder politisch-kultureller Realitäten in den 1970er und 1980er Jahren einzelne Autoren aus dem Kreis des Ritterschen Collegium Philosophicum in Gegnerschaft zu linken bzw. linksliberalen Positionen identifiziert und unter ihrem gemeinsamen Schülerschaftsverhältnis zu Joachim Ritter subsumiert werden konnte. Die so formierte Gruppe half überdies eine Diskursposition zu markieren, von der es sich abzusetzen galt bzw. die im Sinne einer Abgrenzung von anderen Positionen vereinnahmt werden konnte. Inhaltlich lässt sich die Behauptung einer Schulförmigkeit dieser sogenannten Ritter-Schule, nicht zuletzt im Kontrast zur Frankfurter Schule, jedenfalls kaum rechtfertigen.

Auf die markante Heterogenität, durch die sich die Teilnehmenden des Ritterschen Collegium Philosophicum ihrer biographischen Herkünfte wie ihrer disziplinären Zugehörigkeiten nach auszeichneten, wurde bereits hingewiesen. Man kann es als besondere Leistung Joachim Ritters begreifen, diese so unterschiedlichen Autoren um sich versammelt und aus dieser Heterogenität heraus in ein produktives philosophisches Interaktionsverhältnis zueinander gebracht zu haben.[73] Dieter Henrich bezeichnete, als er nach dem Tode Hans Blumenbergs im Jahr 1996 auf seine sich zu dieser Zeit aus dem akademischen Alltag zurückziehenden Altersgenossen blickte, die unmittelbar nach dem Krieg akademisch sozialisiert worden waren und nun einer neuen Generation Platz machten, die intellektuelle Selbständigkeit, insbesondere die »unerklärte[.] Verweigerung, sich in explizite Schulzusammenhänge einzuordnen«, gar als verbindendes Kennzeichen einer ganzen deutschen Philosophengeneration.[74] Dies betraf auch Ritters Münsteraner Studenten. Dass andererseits auch in ihrer weiteren intellektuellen Entwicklung von einer Ritter-Schule im strengen Sinne des Wortes keine Rede sein könne, gehört zum Standardrepertoire nahezu jeder jüngeren philosophie- bzw. ideengeschichtlichen Rezeption des Kreises um Joachim Ritter, nicht anders als zu den persönlichen Erinnerungen seiner Mitglieder.[75] In der Tat lässt die

73 Vgl. in diesem Sinn etwa Otto Pöggeler, Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen, Paderborn 2009, 255–266, Permalink: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00091076-1 (Zugriff vom 01.12.2015), der es dieser Leistung noch hinzusetzt, dass Ritter seine Schüler dadurch zugleich »vom Drang zum Freiburg Husserls und Heideggers abbringen konnte« (257); vgl. analog auch Ders., Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie, Freiburg/München 1994, 93–99, URL: http://books.google.de/books?id=ik8QAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

74 Dieter Henrich, Eine Generation im Abgang, in: Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 50/11 (1996), 1055–1064, insb. 1058.

75 Robert Spaemann: »Es war keine Schule in dem Sinn, dass man sich bestimmte Inhalte oder Methoden zu eigen machen musste. Leitend war eine bestimmte Weise zu fragen.« Ders., »Kunst

Reihe der Namen derjenigen, die man – je nach engerem oder weiterem Verständnis – dem Collegium Philosophicum zurechnen kann, eine gemeinsame philosophische Position oder die geteilte Verpflichtung auf ein von Joachim Ritter formuliertes theoretisches Paradigma nicht ohne Weiteres erkennen. Angesichts des in den Erinnerungen von Mitgliedern des Kreises um Ritter dokumentierten sowie etwa aus erhaltenen Sitzungsprotokollen des Collegium Philosophicum bzw. seines Lesekreises zu gewinnenden Eindrucks kann dies auch kaum überraschen:[76] In einem Klima geistiger Liberalität wurden dort Werke der Philosophiegeschichte gelesen und im Hinblick auf ihre systematische Bedeutung für die Gegenwart diskutiert, wobei Joachim Ritter zwar seine eigene Position einbrachte, seine akademischen Schüler jedoch nicht darauf verpflichtete.[77] Das an Ritter als persönlich verbindendem Zentrum des Kreises orientierte Schlagwort der Ritter-Schule suggeriert eine inhaltliche Prägung durch seine Philosophie, die sich über alle Mitglieder des Collegium Philosophicum hinweg nicht festmachen lässt.

Über Joachim Ritters Emeritierung im Jahr 1968 bzw. seinen Tod im Jahr 1974 hinaus lässt sich die Heterogenität des Collegium Philosophicum, mit Blick auf die je vertretenen Standpunkte zur politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit der Bundesrepublik, recht allgemein mit Bezeichnungen wie »rittersche Rechte«, »rittersche Linke« und »rittersche Mitte« belegen in dem Versuch, die unterschiedlichen Wege der verschiedenen Schüler Joachim Ritters voneinander abzugrenzen.[78] Diese Terminologie gewinnt begriffliche Schärfe allerdings nur vor dem Hintergrund einer genauen Analyse, wie verschiedene Autoren des Kreises um Ritter dessen Überlegungen jeweils aufgegriffen und fortgeführt haben. In diesem Punkt lassen sich insbesondere unterschiedliche Deutungen

ist immer Simulation« (wie Kap. 2, Anm. 3), 182. Oder auch (ebenfalls Spaemann): »Die sog. Ritter-Schule ist überhaupt keine Schule, eher ein Kreis von Freunden, die an gewissen Sachfragen immer ein gemeinsames Interesse hatten […].« Leggewie, Der Geist steht rechts (wie Kap. 2, Anm. 71), 158 (Hervorhebung des Originals entfernt). In diesem Sinne auch Odo Marquard: »Die Ritter-Schüler, die wegen der Buntheit ihrer Positionen ja keine richtige ›Schule‹ waren, sind dankbar für die extreme Lebendigkeit und […] die außerordentliche Liberalität seines Kreises: Ritter verpflichtete seine Schüler nicht auf seine eigenen Thesen. Er balancierte das durch Forderungen: Leistungsbereitschaft, Erfüllung institutioneller Pflichten, und daß die Schüler einander auch in ihren eigenen Positionen wechselseitig ernst nahmen. Merken ist wichtiger als Ableiten: das konnte man bei ihm lernen.« Odo Marquard, »Ich bin ein Weigerungsverweigerer«. Die Fragen stellte Jens Hacke, in: Ders., Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien, Stuttgart 2007, 13–22, hier 18, URL: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000125152201 (Zugriff vom 01.12.2015); vgl. analog auch Ders., Abschied vom Prinzipiellen (wie Kap. 2, Anm. 47), 7f.

76 Vgl. z.B. die Mitschriften zur Seminardiskussion »Hegels Rechtsphilosophie« im Sommersemester 1949 und Wintersemester 1949/1950 im Nachlass (DLA: Nachlass Ritter).

77 Wobei Spaemann auch auf Grenzen dieser Liberalität hinweist, insb. auf einen Affekt Ritters gegen Fichte – »Fichte, das war die Anmaßung, die Wirklichkeit von Grund auf zu rekonstruieren.« – sowie eine Aversion gegen linksliberale Positionen, denen Ritter Spaemann zufolge vorwarf, durch ihre kritische Infragestellung der republikanischen Institutionen einst den Untergang der Weimarer Republik mitverschuldet zu haben; vgl. Spaemann, »Kunst ist immer Simulation« (wie Kap. 2, Anm. 3), 183.

78 Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 383–386; analog dargestellt in Ders., Ritter und die Ritter-Schule (wie Kap. 1, Anm. 19).

und Gewichtungen im Zusammenhang mit Ritters Entzweiungs-Theorem hervorheben. Im Gegensatz zur »ritterschen Rechten«[79] bzw. »ritterschen Linken«[80] verfolgten namentlich Odo Marquard, Hermann Lübbe und Robert Spaemann als Vertreter der von Mark Schweda so genannten »ritterschen Mitte« eher die Absicht, Ritters Verständnis von Entzweiung und Kompensation in der modernen Gesellschaft in seiner Ambivalenz zu erhalten, gerade in dem Moment einer unaufgelösten Spannung seinen besonderen Wert hervorzuheben. Unabhängig davon beschritten aber auch diese Autoren je eigenständige Pfade, und es wäre unangemessen, ihre Arbeiten jeweils allein aus der Fortführung bzw. Austragung schon bei Ritter angelegter theoretischer Probleme heraus verstehen zu wollen. Es ist ein Ziel dieser Arbeit, nachzuvollziehen, inwiefern gerade innerhalb dieser »ritterschen Mitte« Überlegungen Ritters fortgeführt wurden und wie dies bei ihnen in differenzierter Weise und in wechselseitiger Rezeption bzw. Kritik erfolgte.

Solche differenzierenden theoretischen Dynamiken im Anschluss an die Philosophie Joachim Ritters werden durch das Schlagwort von einer Ritter-Schule eher verdeckt. Historisch verdankt es sich der polemischen Zuspitzung im Zusammenhang der gesellschaftspolitischen Debatten der 1970er und 1980er Jahre, und es kristallisierte sich dabei in einem Wechselspiel von Selbst- und Fremdzuschreibungen heraus, zu deren Grundlage das Bewusstsein des die verschiedenen subsumierten Autoren miteinander verbindenden Studiums bei Joachim Ritter werden konnte. Allerdings suggeriert das Schlagwort nicht nur eine Homogenität der betreffenden Autoren und eine Abhängigkeit von Joachim Ritter, die der Sache nach nicht gerechtfertigt ist, sondern es bleibt gegenüber Ritters akademischer Lehre und seiner Philosophie zugleich weitgehend unbestimmt. Was genau Ritters Philosophie inhaltlich auszeichnete, sodass sie schulprägend wirken konnte, bleibt außer Betracht. Wie gesehen, lassen sich einen Geist der Verbundenheit

79 Ein Beispiel für diese »rittersche Rechte« wäre Günter Rohrmoser (vgl. bei Schweda, Entzweiung und Kompensation [wie Kap. 1, Anm. 19], 383f., bzw. Ders., Ritter und die Ritter-Schule [wie Kap. 1, Anm. 19], 81–92), der gegen Ritters im Folgenden noch zu diskutierende Aktualisierung der Hegelschen Entzweiungsphilosophie mit Hegel den Begriff der Versöhnung stärker hervorhebt; vgl. Günter Rohrmoser, Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel, Gütersloh 1961, insb. 85, Anm. 76, URL: http://books.google.de/books?id=F7UYAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Rohrmoser formulierte seine von einem rechtskonservativen Standpunkt aus vorgetragene eigene Auseinandersetzung mit Joachim Ritter u.a. in: Günter Rohrmoser, Konservatives Denken im Kontext der Moderne, Bietigheim/Baden 2006, insb. 77–88, sowie in: Ders., Glaube und Vernunft am Ausgang der Moderne. Hegel und die Philosophie des Christentums, hg. von Harald Seubert, St. Ottilien 2009, insb. 219–286, URL: http://books.google.de/books?id=aldAAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Ein anderer Vertreter dieser »ritterschen Rechten« wäre Bernard Willms; vgl. zu Willms Schweda, Ritter und die Ritter-Schule (wie Kap. 1, Anm. 19), 92–102 sowie im Folgenden auch Kap. 4, Anm. 220.

80 Für die »rittersche Linke« stehen bei Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 384f. bzw. nun Ders., Ritter und die Ritter-Schule (wie Kap. 1, Anm. 19), 102–121, etwa Jürgen Seifert und Hans Jörg Sandkühler, deren biographisch geprägte Auseinandersetzungen hier bereits zur Sprache kamen.

miteinander und mit Joachim Ritter als akademischem Lehrer betonende Belege bereits früh finden.[81] Doch verweisen gerade sie stets auf die Abwesenheit von Homogenität innerhalb des Ritter-Kreises. Die Festschrift *Collegium Philosophicum* anlässlich von Ritters sechzigstem Geburtstag dokumentiert dies auch performativ, indem sie, wie es für Festschriften freilich nicht ungewöhnlich ist, sehr verschiedene Beiträge inhaltlich unverbunden gruppiert. Dabei wird mit Ernst Tugendhat namentlich auch ein Autor unter die Schüler und Freunde Ritters aufgenommen,[82] der sich später mit scharfen Worten gegen die konservativen, wenn nicht reaktionären, in seinen Augen jedenfalls antiaufklärerischen Intentionen der Schüler Joachim Ritters, vor allem Hermann Lübbes und Odo Marquards wenden sollte.[83] Gemeinsam mit Robert Spaemann bilden die beiden Letztgenannten im Übrigen das Personal nahezu aller Referenzierungen der sogenannten Ritter-Schule – ebenjene »rittersche Mitte«, die zwar von namhaften Autoren mit je prägnanten philosophischen Positionen verkörpert wird, als solche aber kaum berechtigt ist, die innerhalb des Collegium Philosophicum vertretene Bandbreite philosophischer und theoretischer Positionen zu repräsentieren.

Die sozialen und politisch-kulturellen Veränderungsprozesse, welche die westdeutsche Bundesrepublik ab Ende der 1960er Jahre erfuhr, fanden auch in der Rezeption der Philosophie Ritters und der seiner Schüler aus dem Kreis des Collegium Philosophicum Niederschlag. Insoweit Joachim Ritter spätestens ab den 1960er Jahren intensiv an hochschulreformpolitischen Anstrengungen beteiligt war, scheint es nicht frei von Ironie, dass gerade Fragen der Hochschul- und Bildungsreformen dafür verantwortlich waren, dass einige aus dem Collegium Philosophicum hervorgegangene Professoren in den 1970er und 1980er Jahren – jedenfalls aus Sicht sich progressiv verstehender Linksintellektueller – in ein reformskeptisches neokonservatives Lager überwechselten.[84] Die politischen und gesellschaftlichen

81 Vgl. bspw. Marquard [u.a.], Fundamentalkantate (wie Kap. 1, Anm. 15) aus dem Jahr 1957 sowie aus dem Jahr 1959 den Aufsatz von Spaemann, Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte (wie Kap. 2, Anm. 29).

82 Ernst Tugendhat, Zum Verhältnis von Wissenschaft und Wahrheit, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Wilhelm Goerdt/Karlfried Gründer [u.a.] (Hg.), Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag, Basel 1965, 389–402, URL: http://books.google.de/books?id=Z0JjAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Den Beiträgen vorangesetzt heißt es in dem Band: »Alle Verfasser der folgenden Beiträge sind Mitglieder dieses Kreises: unmittelbare Schüler Ritters und aus anderen Fakultäten oder von anderen Universitäten Freunde, die Anregung und Förderung durch ihn erfahren haben.« Böckenförde/Goerdt/Gründer, Collegium Philosophicum (wie Kap. 2, Anm. 36), 5.

83 Vgl. Ernst Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a.M. 1993, 199f., URL: http://books.google.de/books?id=vlgKAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

84 Angesichts einer neu formierten, von einer kritischen Gesellschaftstheorie inspirierten politischen Linken sehen sich einst selbst progressiv verortende Autoren wie Hermann Lübbe, über den Ritter-Kreis hinaus aber auch etwa Wilhelm Hennis, Richard Löwenthal, Thomas Nipperdey, Alexander Schwan, Kurt Sontheimer – viele von ihnen Sozialdemokraten – zur Verteidigung der Republik herausgefordert. Vgl. hierzu: Riccardo Bavaj, Verunsicherte Demokratisierer. »Liberal-kritische« Hochschullehrer und die Studentenrevolte von 1967/68, in: Dominik Geppert/Jens Hacke (Hg.), Streit um den Staat. Intellektuelle Debatten in der Bundesrepublik 1960–1980,

Umbrüche der zweiten Hälfte der 1960er Jahre, insbesondere die sozialdemokratische Regierungsbeteiligung und der Antritt der sozialliberalen Koalition unter Bundeskanzler Willy Brandt 1969, bedeuteten zunächst auch die Verwirklichung einer Option, für die viele der jungen Akademiker aus dem Kreis um Joachim Ritter seit den 1950er Jahren selbst eingetreten waren. Der politische Weg dieser sich aufseiten einer progressiv-liberalen, antikommunistischen Linken positionierenden Intellektuellen führte zunächst vielfach in die Nähe der Sozialdemokratie, besonders in ihrer durch das Godesberger Programm von 1959 um marxistische Restbestände bereinigten Gestalt.[85] Das Projekt sozialliberaler Koalitionen wurde bereits vor dem bundespolitischen Machtwechsel auf Länderebene erprobt, zum Beispiel ab Dezember 1966 in Nordrhein-Westfalen unter Ministerpräsident Heinz Kühn unter Beteiligung des zum Staatssekretär im Kultusministerium berufenen Bochumer Philosophie-Professors Hermann Lübbe. 1969 wurde Lübbe als Staatssekretär direkt dem Ministerpräsidenten zugeordnet, ehe er 1970 mit dem Ende der Legislaturperiode wieder aus dem Amt ausschied und zurück an die Universität wechselte – ab 1971 als Professor für Philosophie an der Universität Zürich. Keiner der anderen akademischen Schüler Joachim Ritters ging den Weg eigener Auseinandersetzung mit der politischen Praxis so weit bis hinein in Regierungskabinette und Ministerialbürokratie. Lübbes bereits nach wenigen Jahren erfolgtes Ausscheiden aus der nordrhein-westfälischen Landespolitik belegt in besonders

Göttingen 2008, 151–168, DOI: http://dx.doi.org/10.13109/9783666367588.151 (Zugriff vom 01.12.2015). Zu Sontheimer im Besonderen vgl. auch Riccardo Bavaj, Turning »Liberal Critics« into »Liberal-Conservatives«. Kurt Sontheimer and the Re-coding of the Political Culture in the Wake of the Student Revolt of »1968«, in: *German Politics & Society* 27/1 (2009), 39–59, DOI: http://dx.doi.org/10.3167/gps.2009.270103 (Zugriff vom 01.12.2015).

85 Vgl. Seifert, Unterwegs zur Ebene über dem Gegensatz (wie Kap. 2, Anm. 32), 122f., bzw. Ders., Joachim Ritters ›Collegium Philosophicum‹ (wie Kap. 2, Anm. 32), 194. Unter den jungen Mitgliedern des Collegium Philosophicum bestand eine starke Neigung zu im Kontext der 1950er Jahre der Bundesrepublik progressiven politischen Positionen; namentlich Kriele, Lübbe und Seifert waren Mitglieder der SPD und zahlreiche Münsteraner engagierten sich bspw. gegen die Stationierung von Atomwaffen in der Bundesrepublik bzw. gegen eine atomare Bewaffnung der Bundeswehr. Vgl. hierzu auch Seifert, Joachim Ritters ›Collegium Philosophicum‹ (wie Kap. 2, Anm. 32), 194, sowie Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), 42f. Lübbe führt in diesem Zusammenhang aus: »Parteiengagements kamen unter den Mitgliedern des Collegium philosophicum in Münster, das Joachim Ritter gegründet hatte, mehrfach vor. Nach meiner Einschätzung dominierten dabei sozialdemokratische Zugehörigkeitsverhältnisse. […] Die deutsche Sozialdemokratie stand im Ansehen einer der grossen Parteien, die in der Vorgeschichte der nationalsozialistischen Diktatur, also in der ersten deutschen Demokratie, die Grundsätze des demokratischen Rechts- und Verfassungsstaates bis hin zur Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz glaubwürdig vertreten hatte, und daran knüpfte man an.« Hermann Lübbe, Die 68er – Ein gescheiterter Versuch, die zweite deutsche Demokratie zu delegitimieren. Gespräch mit Hartmuth Becker, Felix Dirsch, in: Hermann Lübbe im Gespräch, München 2010, 67–94, hier 71, URL: http://books.google.de/books?id=mCLyAwAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Ernst-Wolfgang Böckenförde trat der SPD erst 1967 bei, nach einem längeren Annäherungsprozess; vgl. Ders./Gosewinkel, Biographisches Interview (wie Kap. 2, Anm. 49), 408f.

prägnanter Weise eine für zahlreiche der Schüler Ritters typische Distanzierung von den eigenen früheren Sympathien für die Sozialdemokratie.[86]

Die Zuspitzung entlang wechselseitiger Bezichtigungen – Neokonservatismus bzw. Gegenaufklärung – folgte der inhaltlichen Auseinandersetzung mit einiger Verzögerung. Ihre Wurzeln reichen zurück zu den unmittelbaren Reaktionen auf die Studentenbewegung der späten 1960er Jahre. Die Polarisierungen der 1970er Jahre, in denen sich Autoren wie Hermann Lübbe, Odo Marquard und Robert Spaemann dann häufig mit einander vergleichbaren Positionen zu Wort meldeten, nehmen ihren Ausgang zunächst bei Diskussionen um Hochschul- und Bildungspolitik. Diese Debatten bilden so auch die Keimzelle der späteren Rede von einer neokonservativ gesinnten Ritter-Schule. Gegen die Forderungen aus dem Feld der Studentenbewegung, etwa des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes, nach einer Demokratisierung der Hochschulen und angesichts der Gefahr ihrer Ideologisierung – von den Erfahrungen der Studentenrevolte abgesehen – wird 1970 von liberalen und konservativen Hochschullehrern der Bund Freiheit der Wissenschaft gegründet,[87] maßgeblich mit initiiert auch von dem erst wenige Wochen zuvor aus seinem Amt als Staatssekretär ausgeschiedenen Hermann Lübbe.[88] Diese und andere Aktivitäten gegen die Ziele der Studentenbewegung wie auch, in zunehmendem Maße, sozialdemokratischer Politik – ein weiteres Konfliktfeld bildeten im Herbst 1972 die Auseinandersetzungen um die durch den damaligen hessischen Kultusminister Ludwig von Friedeburg (SPD) vorge-

86 Die mit dem Symboljahr 1968 und in der Folge mit dem Rückzug Lübbes aus der nordrhein-westfälischen Landespolitik koinzidierende »politische Formierung« der Ritter-Schüler Lübbe, Marquard und Spaemann als »sezessionistischer Liberaler« diskutiert ausführlich Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), 94–134; die hier folgenden Ausführungen greifen insbesondere auch auf seine Darstellung zurück (für die Rede von »sezessionistischen Liberalen« vgl. Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit [wie oben], 100). Zu seiner später zunehmenden Entfremdung von der sozialdemokratischen Partei äußert Lübbe sich u.a. im Gespräch mit Nissing, Lebenserfahrung und pragmatische Vernunft (wie Kap. 2, Anm. 46), 126f.

87 Hans Maier/Michael Zöller (Hg.), Bund Freiheit der Wissenschaft. Der Gründungskongreß in Bad Godesberg am 18. November 1970, Köln 1970. Zum Bund Freiheit der Wissenschaft vgl. außerdem Daniela Münkel, Der »Bund Freiheit der Wissenschaft«. Die Auseinandersetzungen um die Demokratisierung der Hochschule, in: Dominik Geppert/Jens Hacke (Hg.), Streit um den Staat. Intellektuelle Debatten in der Bundesrepublik 1960–1980, Göttingen 2008, 169–187, DOI: http://dx.doi.org/10.13109/9783666367588.169, sowie Nikolai Wehrs, »Tendenzwende« und Bildungspolitik. Der Bund Freiheit der Wissenschaft (BFW) in den 1970er Jahren, in: Potsdamer Bulletin für Zeithistorische Studien 42 (2008), 7–17, URL: http://www.zzf-pdm.de/Portals/_Rainbow/images/default/Bulletin_42_Wehrs_BFW.pdf (Zugriff vom 01.12.2015), bzw. Ders., Protest der Professoren. Der »Bund Freiheit der Wissenschaft« in den 1970er Jahren, Göttingen 2014.

88 Vgl. Hermann Lübbe, Bund »Freiheit der Wissenschaft«. Was zu tun ist, in: Ders., Hochschulreform und Gegenaufklärung. Analysen, Postulate, Polemik zur aktuellen Hochschul- und Wissenschaftspolitik, Freiburg 1972, 93–103, URL: http://books.google.de/books?id=AugOAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Ders., Der Bund »Freiheit der Wissenschaft« als hochschulpolitische Gretchenfrage, in: Ders., Hochschulreform und Gegenaufklärung. Analysen, Postulate, Polemik zur aktuellen Hochschul- und Wissenschaftspolitik, Freiburg 1972, 105–118, URL: http://books.google.de/books?id=AugOAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

legten Rahmenrichtlinien für Gesellschaftslehre[89] – liefen in der Vorstellung einer wahlweise geforderten oder aber perhorreszierten »Tendenzwende« zusammen.[90] Eine im Jahr 1974 unter ebendiesem Titel (mit einem Fragezeichen versehen) an der Bayerischen Akademie der Schönen Künste veranstaltete Tagung unter Beteiligung Hermann Lübbes und Robert Spaemanns[91] darf als Auftakt einer Reihe programmatischer Veranstaltungen verstanden werden, auf denen sich gegen einen empfundenermaßen nach links gerückten Zeitgeist liberalkonservative Positionen artikulierten.[92] Stets sind hierbei, soweit die später sogenannte Ritter-Schule betroffen ist, Hermann Lübbe und Robert Spaemann einschlägige Autoren und Vortragende, Odo Marquard und Martin Kriele häufige Sekundanten. Im Jahr 1978 ist es die Tagung »Mut zur Erziehung«, auftretend wider von den Beteiligten diagnostizierte Fehlentwicklungen emanzipatorischer oder antiautoritärer

89 Vgl. Hermann Lübbe, Schulkampf in Hessen und anderswo, in: Ders., Unsere stille Kulturrevolution, Zürich 1976, 7–33, URL: http://books.google.de/books?id=F6hCAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Vgl. hierzu auch Bernhard Sutor, Politische Bildung im Streit um die »intellektuelle Gründung« der Bundesrepublik Deutschland. Die Kontroversen der siebziger und achtziger Jahre, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 45 (2002) – Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, 11.11.2002, 17–27.

90 Vgl. in historischer Reflexion auf den »Tendenzwende«-Diskurs jener Zeit u.a. Axel Schildt, »Die Kräfte der Gegenreform sind auf breiter Front angetreten«. Zur konservativen Tendenzwende in den Siebzigerjahren, in: Archiv für Sozialgeschichte 44 (2004), 449–478, URL: http://library.fes.de/jportal/receive/jportal_jparticle_00011400 (Zugriff vom 01.12.2015); Rüdiger Graf, Die Grenzen des Wachstums und die Grenzen des Staates. Konservative und die ökologischen Bedrohungsszenarien der frühen 1970er Jahre, in: Dominik Geppert/Jens Hacke (Hg.), Streit um den Staat. Intellektuelle Debatten in der Bundesrepublik 1960–1980, Göttingen 2008, 207–228, insb. 210–212, DOI: http://dx.doi.org/10.13109/9783666367588.207 (Zugriff vom 01.12.2015); Peter Hoeres, Von der »Tendenzwende« zur »geistig-moralischen Wende«. Konstruktion und Kritik konservativer Signaturen in den 1970er und 1980er Jahren, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 61/1 (2013), 93–119, DOI: http://dx.doi.org/10.1524/vfzg.2013.0004 (Zugriff vom 01.12.2015).

91 Clemens Graf Podewils (Hg.), Tendenzwende? Zur geistigen Situation der Bundesrepublik, Stuttgart 1975, URL: http://books.google.de/books?id=HncfAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Vgl. zum zeitgenössischen »Tendenzwende«-Diskurs in diesem Umfeld außerdem Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hg.), Plädoyer für die Vernunft. Signale einer Tendenzwende, München 1974, sowie Martin Greiffenhagen, Freiheit gegen Gleichheit? Zur »Tendenzwende« in der Bundesrepublik, Hamburg 1975, URL: http://books.google.de/books?id=hcHEAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

92 Dem »Tendenzwende«-Kongress des Jahres 1974 folgten 1976 die Münchner Tagung »Die politische Herausforderung der Wissenschaft«, die gegen eine marxistische bzw. neomarxistische Politisierung und Ideologisierung von Forschung und Wissenschaft antrat – vgl. Hermann Lübbe, Planung oder Politisierung der Wissenschaft. Zur Kritik einer kritischen Wissenschaftsphilosophie, in: Kurt Hübner/Nikolaus Lobkowicz/Hermann Lübbe [u.a.] (Hg.), Die politische Herausforderung der Wissenschaft. Gegen eine ideologisch verplante Forschung, Hamburg 1976, 13–23 –, sodann im Jahr 1978 die große publizistische Aufmerksamkeit auf sich ziehende Tagung »Mut zur Erziehung« in Bonn und schließlich 1980, wiederum in München und unter Beteiligung von Martin Kriele, Hermann Lübbe und Robert Spaemann, die Tagung »Aufklärung heute«, dokumentiert in dem Band von Michael Zöller (Hg.), Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit, Zürich 1980, URL: http://books.google.de/books?id=-4gFAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Pädagogik, die teils heftige Reaktionen aufseiten der Linken provoziert.[93] Jürgen Habermas greift diese Debatten 1979 in seiner Einleitung zu den *Stichworten zur ›Geistigen Situation der Zeit‹* auf und nimmt sie zum Anlass, zahlreiche Schriftsteller und Intellektuelle gegen das von den Vertretern der »Tendenzliteratur« betriebene »Desensibilisierungstraining«, welches darauf abziele, die Überzeugung zu bestärken, dass »in der Bundesrepublik alles mit rechten Dingen zugeht«, um zeitkritische Beiträge zu bitten.[94] Diesem Zusammenhang entstammt denn auch die Verknüpfung der zeitgenössischen »ins neukonservative Lager abgedrifteten Liberalen« mit Positionen der Nachkriegszeit – hier nennt Habermas Joachim Ritter namentlich an der Seite Hans Freyers, Arnold Gehlens und Carl Schmitts – mit dem Ergebnis, dass »der Aufklärung, welche die Anerkennung von Traditionen an gute Gründe binden wollte, der kritische Stachel gezogen« werde.[95]

Die Ursprünge der Rede von einer Ritter-Schule sind heute nicht mehr ohne Weiteres festzustellen.[96] Ein ausdrücklicher Hinweis, und zwar im Sinne einer Abwehr des Schlagwortes zugunsten der Pluralität von Ritter-Schülern, findet sich bereits in Hermann Lübbes Ansprache anlässlich einer Gedenkfeier zu Ehren des 1974 verstorbenen Ritter, die am 6. Februar 1976 im Münsteraner Schloss stattfand: »So wäre es auch wohl nicht richtig, von einer Ritter-Schule zu sprechen, die man durch einen disziplinären Positions-Namen charakterisieren könnte. Aber es gibt viele Ritter-Schüler in vielen Fächern an vielen Orten, und stets ist es unverkennbar, daß sie es sind.«[97] Doch auch in Teilen der die jüngere deutsche Philosophiegeschichte und insbesondere die Entwicklung der Hegel-Interpretationen resümierenden Literatur taucht das Schlagwort Ritter-Schule bereits in

93 Dabei gingen diese Reaktionen allerdings weniger auf die Tagung selbst zurück (vgl. Mut zur Erziehung: Beiträge zu einem Forum am 9./10. Januar 1978 im Wissenschaftszentrum Bonn-Bad Godesberg, Stuttgart 1979), sondern vielmehr auf von Hermann Lübbe formulierte »Neun Thesen zur Erziehung« (abgedruckt in: Mut zur Erziehung [wie oben], 163–165, aber auch z.B. als Artikel in: Die Zeit, 23.06.1978), die von Robert Spaemann, Nikolaus Lobkowicz, Hans Maier, Alexander Schwan, Kurt Sontheimer, Golo Mann, Thomas Nipperdey und Friedrich Tenbruck unterstützt wurden. Vgl. dazu etwa Ernst Tugendhat, Totalitäre Tendenz. Es wird eine Schule anvisiert, die Untertanen, nicht Bürger erzieht, in: Die Zeit, 02.06.1978; Ders., Gegen die autoritäre Pädagogik. Streitschrift gegen die Thesen »Mut zur Erziehung«, in: Ders., Ethik und Politik. Vorträge und Stellungnahmen aus den Jahren 1978–1991, Frankfurt a.M. 1992, 17–26, URL: http://books.google.de/books?id=wHeCAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); oder auch: Jürgen Habermas, Mut zur Erziehung – Brief an R. Spaemann, in: Ders., Kleine politische Schriften I–IV, Frankfurt a.M. 1981, 407–410, URL: http://books.google.de/books?id=MT3PAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

94 Jürgen Habermas, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Stichworte zur ›Geistigen Situation der Zeit‹. Bd. 1: Nation und Republik, Frankfurt a.M. 1979, 7–35, hier 17, URL: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015008172648 (Zugriff vom 01.12.2015).

95 Habermas, Einleitung (wie Kap. 2, Anm. 94), 18f.

96 Vgl. dazu auch Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 386f., dort auch unter Hinweis auf Lübbes Ritter-Gedenkrede aus dem Jahr 1976 (vgl. Kap. 2, Anm. 97).

97 Hermann Lübbe, Laudatio, in: Gedenkschrift Joachim Ritter. Zur Gedenkfeier zu Ehren des am 3. August 1974 verstorbenen em. ordentlichen Professors der Philosophie Dr. phil. Joachim Ritter, Münster 1978, 14–20, hier 20, URL: http://books.google.de/books?id=m6IjAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

den 1970er Jahren auf.[98] Bezeichnenderweise handelt es sich meist um Belege, die aus dem unmittelbaren Umfeld des Ritter-Kreises stammen, jedenfalls nicht um kritische und polemische Texte.[99] Diese kritische und polemische Zuspitzung wuchs der Ritter-Schule erst zu, als Jürgen Habermas ihre Autoren – namentlich wiederum Lübbe, Marquard und Spaemann – als Vertreter eines gegenaufklärerischen Neokonservatismus kritisierte und damit seine zunächst vorrangig philosophisch-inhaltliche Kritik an Joachim Ritters Hegel-Interpretation in das Feld des Streits um die gesellschaftlich-politische Deutungshoheit überführte.[100] Dadurch gewann diese Ritter-Schule zwar an Prominenz, löste sich aber zugleich

98 So etwa im veröffentlichten ersten Band von Henning Ottmanns Münchner Dissertation aus dem Jahr 1974, die »Joachim Ritter und seine Schule« als »Höhepunkt der deutschen Hegelapologetik« bestimmt und sich in einem Unterkapitel der »Liberalisierung Hegels in der Ritter-Schule« widmet, wozu sie anmerkt: »Der Begriff der ›Schule‹ soll keinen schlechten Beigeschmack, etwa im Sinne des klassischen ›αυτος εφα‹, ausdrücken. Er soll allein die Geschlossenheit andeuten, die sich in der liberalen Auslegungstendenz manifestiert. Gerade die Ritter-Schüler sind Musterbeispiele dafür, wie Denkanstöße eines ›Lehrers‹ produktiv weiterentwickelt werden können.« Henning Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Bd. 1: Hegel im Spiegel der Interpretationen, Berlin/New York 1977, hier insb. 299 bzw. 346, Zitat 346, Anm. 493, URL: http://books.google.de/books?id=cmGGmoUtOkUC (Zugriff vom 01.12.2015). Bei den Ritter-Schülern, die Ottmann sodann anführt, handelt es sich im Übrigen namentlich um – in dieser Reihenfolge – Günter Rohrmoser, Reinhart Maurer, Odo Marquard, Hermann Lübbe und Hans-Martin Sass (vgl. Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel [wie oben], 346–378).

99 Dies gilt bspw. für eine von Hans Michael Baumgartner zusammen mit Ritters Mitarbeiter Hans-Martin Sass verantwortete philosophiehistoriographische Broschüre, in der auf die Ritter-Schule mit ihren Vertretern Lübbe, Marquard, Oelmüller, Rohrmoser und Spaemann als bestimmte Gestalt der Hegel- und Aristotelesrezeption – dort prägnant der Kritischen Theorie entgegengesetzt – hingewiesen wird: Hans Michael Baumgartner/Hans-Martin Sass, Philosophie in Deutschland 1945–1975. Standpunkte. Entwicklungen. Literatur, Meisenheim 1978, insb. 14f., URL: http://books.google.de/books?id=IdQtAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

100 Vgl. zu dieser Ritter-Kritik zunächst Habermas' Heidelberger Antrittsvorlesung des Jahres 1962, die Ritters Hegel-Auslegung (vgl. dazu unten im Folgenden insb. Abschnitt 3.1.2 dieser Arbeit) zwar grundsätzlich als legitim anerkennt, aber zugleich ein Ungenügen an dem darin vermittelten Hegel-Bild zum Ausdruck bringt. Jürgen Habermas, Hegels Kritik der Französischen Revolution, in: Ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt a.M. 1971, 128–147, URL: http://hdl.handle.net/2027/pst.000004183396 (Zugriff vom 01.12.2015). Daran knüpft Habermas im Jahr 1967 erneut mit einem knappen Hinweis auf Ritters Kompensationstheorie der Geisteswissenschaften an in: Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: Ders., Zur Logik der Sozialwissenschaften, 5. Aufl., Frankfurt a.M. 1982, 89–330, hier insb. 110–114, URL: http://books.google.de/books?id=3qx8AAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Später ist es gerade die Eigenständigkeit der Ritterschen als einer liberalen Hegel-Lektüre, welche Habermas bestreitet, indem er Ritter und mit ihm dessen vermeintlich neokonservative Schüler zu Apologeten eines »historisch aufgeklärten Traditionalismus« erklärt (Jürgen Habermas, Die Kulturkritik der Neokonservativen [wie Kap. 1, Anm. 18], 41) und kurzerhand dem Rechtshegelianismus zuweist (Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a.M. 1983, 86f., URL: http://books.google.de/books?id=ao6gAAAAMAAJ [Zugriff vom 01.12.2015]). Habermas' Kritik an Positionen etwa Freyers, Schelskys oder Gehlens ist sodann von jener an Ritter und seinen Schülern Lübbe, Marquard und Spaemann nur mehr graduell unterschieden; alle diese Autoren werden unter dem Verdikt des Neo- bzw. Neukonservativen verhandelt.

zunehmend von konkreten Inhalten der Philosophie Joachim Ritters und von einer bestimmten liberalen Linie der Hegel-Deutung.[101]

Habermas' Frankfurter Adorno-Preisrede des Jahres 1980 leitet diese Auseinandersetzung mit einem von Ritters Schülern maßgeblich vertretenen Neo- bzw. Neukonservatismus ein, indem sie diesen mit einem amerikanischen Neokonservatismus parallelisiert und zugleich von Jung- sowie von Altkonservativen abgrenzt, die Habermas mit dem französischen Poststrukturalismus bzw. mit neoklassischen und neoaristotelischen Positionen verbindet.[102] Im Mittelpunkt seiner Kritik steht dabei die These, die Neukonservativen begegneten der modernen Welt mit einem insoweit einseitigen antiavantgardistischen und kulturkritischen Blick, als sie die »kulturelle Moderne« für als unerwünscht wahrgenommene Entwicklungen haftbar machen wollten. Stattdessen sollte man »die unbequemen Folgelasten einer mehr oder weniger erfolgreichen kapitalistischen Modernisierung von Wirtschaft und Gesellschaft«, das heißt »veränderte Arbeitseinstellungen, Konsumgewohnheiten, Anspruchsniveaus und Freizeitorientierungen«, in sozialstrukturellen Veränderungsprozessen aufsuchen. Die Neukonservativen wollten dagegen unter Absehung von den sozioökomischen Grundlangen nur Normen, Disziplin und Arbeitsethik wieder zu Geltung verhelfen.[103] An späterer Stelle bekräftigte Habermas diese Kritik erneut: Die aus Angst vor der eigenen Courage »neokonservativ gewordenen Liberalen«[104] seien es nun, die durch ihre »affirmative Einstellung zur *gesellschaftlichen* Moderne« bei gleichzeitiger »Abwertung der *kulturellen* Moderne«[105] im Anschluss an Joachim Ritter einer paradoxen Wertschätzung der Traditionen das Wort redeten. Sie seien sich zwar der schwinden-

101 Eine frühe wohlwollende Verwendung findet der Ausdruck Ritter-Schule übrigens – gewissermaßen in umgekehrter Analogie zur Kritik von links – in ihrer Hervorhebung gegenüber einer bundesrepublikanischen Politikwissenschaft und deren angeblich mangelndem Sinn für das historische Gewordensein bzw. für die »Naturwüchsigkeit« konkreter politischer Gemeinwesen bei Hans-Joachim Arndt, Die Politikwissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland, in: Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart NF 29 (1980), 1–42, hier 36. Arndt führt dort auch Reinhart Koselleck unter den Schülern Ritters (vgl. Arndt, Politikwissenschaft [wie oben], Anm. 50).

102 Vgl. Jürgen Habermas, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: Ders., Kleine politische Schriften I–IV, Frankfurt a.M. 1981, 444–466, insb. 462–464, URL: http://books.google.de/books?id=MT3PAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Dem zuletzt genannten prämodernen Altkonservatismus rechnet Habermas dabei im Übrigen auch Robert Spaemann zu, der insofern weniger im Blickfeld seiner Neokonservatismuskritik steht als Lübbe und Marquard. Ganz im Gegensatz dazu wird Wolfgang Welsch die sogenannte Ritter-Schule später als postmodern qualifizieren, und zwar allen voran Odo Marquard und den dabei als Ritter-Schüler geführten Hans Blumenberg der Gruppe eines »anonymen Postmodernismus« zurechnen. Vgl. Wolfgang Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Berlin 1993, insb. 80f., URL: http://books.google.de/books?id=fz5By64_-EIC (Zugriff vom 01.12.2015).

103 Vgl. Habermas, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt (wie Kap. 2, Anm. 102), 499–451, Zitat 450f.

104 Ders., Die Kulturkritik der Neokonservativen (wie Kap. 1, Anm. 18), 32f; vgl. hierzu auch die Entgegnung von Hermann Lübbe, »Neo-Konservative« in der Kritik. Eine Metakritik, in: Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 37/6 (1983), 622–632.

105 Habermas, Die Kulturkritik der Neokonservativen (wie Kap. 1, Anm. 18), 36 (Hervorhebung im Original).

den Bindungskräfte dieser Traditionen vollauf bewusst, wider die zentrifugalen Kräfte der gesellschaftlichen Modernisierung wollten sie aber dennoch an ihnen festhalten.[106] An Therapievorschlägen folgten daraus, so Habermas, tendenziell denunziatorische Vorwürfe gegen Linksintellektuelle und die angeblich von ihnen betriebene Kulturrevolution, eine Entschärfung der kritischen Rationalitätsgehalte der Moderne hin zu Nachaufklärung, Posthistoire und Postmoderne sowie die Konstruktion einer »geistig-moralischen Krise«, welche durch Religion, Common Sense und Geschichtsbewusstsein zu kompensieren sei.[107] Nichtsdestoweniger verfehle die neokonservative Analytik den Kern des Problems: Zwar müssten »die nicht-regenerierbaren Bestände unserer natürlichen Umwelt und die symbolischen Strukturen unserer Lebenswelt« geschützt werden; doch würden sie nicht etwa durch »das Gespenst einer subversiv überbordenden Kultur« gefährdet, sondern durch ökonomische und administrative Sachzwänge, die »immer weitere Lebensbereiche monetarisieren und bürokratisieren, immer weitere Beziehungen in Waren und in Objekte der Verwaltung verwandeln« – eben diese Tendenzen würden durch das Missverständnis der Neokonservativen nur gefördert.[108]

Soweit in Grundzügen zur von Habermas vorgebrachten Kritik am vermeintlichen Neokonservatismus der Ritter-Schüler.[109] Diese Kritik wird bei ihm ergänzt um eine über die Ritter-Schüler hinaus zurückreichende, nachgetragene Ritter-Kritik, welche dessen Philosophie – neben Autoren wie Forsthoff, Freyer, Gehlen, Schmitt und Schelsky – für eine Vermittlungsleistung verantwortlich macht, mit

106 Habermas formuliert dies folgendermaßen: »Ihm zufolge beschränkt sich die moderne Welt auf technischen Fortschritt und kapitalistisches Wachstum; modern und wünschenswert ist jede soziale Dynamik, die letztlich auf private Investitionen zurückgeht; schutzbedürftig sind auch die Motivbestände, von denen diese Dynamik zehrt. Gefahr droht hingegen von kulturellen Wandlungen, von Motiv- und Einstellungswechseln, von Verschiebungen in den Wert- und Identitätsmustern, die kurzschlüssig auf den Einbruch kultureller Innovationen in die Lebenswelt zurückgeführt werden. Deshalb sollte der Traditionsbestand nach Möglichkeit eingefroren werden.« Ders., Die Kulturkritik der Neokonservativen (wie Kap. 1, Anm. 18), 44f.

107 Vgl. zur Kritik dieser neokonservativen Therapievorschläge der Krisentendenzen der Moderne Habermas, Die Kulturkritik der Neokonservativen (wie Kap. 1, Anm. 18), insb. 45–53, wobei dieser vor allem im Falle der These einer »Erschöpfung der kulturellen Moderne« bzw. des Eintretens für die traditionsmäßigen »haltenden Mächte« die Ritter-Schüler adressiert, insb. Hermann Lübbes Common-sense-Philosophie und seine Geschichtstheorie *nach der Aufklärung*.

108 Habermas, Die Kulturkritik der Neokonservativen (wie Kap. 1, Anm. 18), 53.

109 Habermas selbst führt diese Diskussion noch weiter und bekräftigt sie etwa in den Vorlesungen *Der philosophische Diskurs der Moderne* (wie Kap. 2, Anm. 100; dort insb. im dritten Kapitel »Drei Perspektiven: Linkshegelianer, Rechtshegelianer und Nietzsche«, 65–103), ferner in: Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1988, 153–186, URL: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b4392961 (Zugriff vom 01.12.2015), sowie in: Rückkehr zur Metaphysik? – Eine Sammelrezension, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1988, 267–279, URL: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b4392961 (Zugriff vom 01.12.2015). Dabei zeigt gerade letzterer Aufsatz, dass damit keine Minderung persönlich adressierter Polemik einhergeht (vgl. insb. 270f.). Die neokonservative Verortung einer Ritter-Schule um Lübbe, Marquard und Spaemann bestätigt im Ganzen übrigens auch, allerdings mit einer wiederum kritischen Wendung gegen Habermas, Günter Rohrmoser; vgl. Rohrmoser, Konservatives Denken (wie Kap. 2, Anm. 79), 83–85, Zitat 84.

der Positionen der jungkonservativen Weimarer Rechten in die Bundesrepublik hinübergerettet worden seien. Dabei hätten sie sich zwar mit dem zivilisatorischen Fortschritt versöhnt und sich von den antikapitalistischen, antiwestlichen und elitistischen Tendenzen der Weimarer Rechten distanziert, deren national und traditional fixierte Kulturkritik – verstanden als »Treue zum Eigenen, Wahrnehmung der Wurzeln, Einfügung in den Strom der Geschichte, in die Tiefe des Volkes«[110] – mitsamt dem Eintreten für sogenannte Sekundärtugenden wie Gehorsam, Disziplin und Pflichtbewusstsein jedoch aktualisiert. Habermas spricht daher von einer nur »halbherzigen Aussöhnung mit der Moderne« »auf der Basis einer *stillgestellten* kulturellen Moderne«.[111] Angesichts einer Revitalisierung von avantgardistischen und gesellschaftskritischen Energien habe dies ab den 1960er Jahren dazu geführt, dass die Neokonservativen aus dem theoretischen Arsenal ihrer Lehrer die alte Munition hervorholen konnten, um den Feind praktisch zu bekämpfen.[112]

Vergleichbares lässt sich allerdings auch für die Kritiker der Ritter-Schule feststellen. Habermas' Kritik eines Neu- bzw. Neokonservatismus im Allgemeinen sowie der Philosophie Ritters und seiner Schüler im Besonderen wird in zahlreichen Publikationen aufgegriffen: in Studien, die sich des bundesrepublikanischen Neokonservatismus insgesamt annehmen,[113] oder näherhin einer Kritik der so-

110 Habermas, Die Kulturkritik der Neokonservativen (wie Kap. 1, Anm. 18), 40; dort als Sekundärzitat aus einer Besprechung der Verleihung des Frankfurter Goethe-Preises an Ernst Jünger durch Hans Heigert für die »Süddeutsche Zeitung« vom 19. August 1982 übernommen

111 Vgl. Habermas, Die Kulturkritik der Neokonservativen (wie Kap. 1, Anm. 18), hier insb. 39–44, Zitate 40 bzw. 44 (Hervorhebung im Original). Vgl. die Kritik an Arnold Gehlen in Jürgen Habermas, Nachgeahmte Substantialität, in: Ders., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a.M. 1987, 107–126, URL: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015009155105 (Zugriff vom 01.12.2015).

112 Vgl. Habermas, Die Kulturkritik der Neokonservativen (wie Kap. 1, Anm. 18), 44.

113 Richard Saage, Neokonservatives Denken in der Bundesrepublik, in: Ders., Rückkehr zum starken Staat? Studien über Konservatismus, Faschismus und Demokratie, Frankfurt a.M. 1983, 228–282, URL: http://books.google.de/books?id=RGsjAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Ders., Die neokonservative Herausforderung in der Bundesrepublik, in: Ders., Arbeiterbewegung, Faschismus, Neokonservatismus, Frankfurt a.M. 1987, 199–231, URL: http://books.google.de/books?id=kJJNAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Helmut Dubiel, Was ist Neokonservatismus?, Frankfurt a.M. 1985; Wolfgang H. Lorig, Neokonservatives Denken in der Bundesrepublik Deutschland und in den Vereinigten Staaten von Amerika, Opladen 1988, DOI: http://dx.doi.org/10.1007/978-3-322-97177-7 (Zugriff vom 01.12.2015); Hauke Brunkhorst, Der Intellektuelle im Land der Mandarine, Frankfurt a.M. 1987, URL: http://books.google.de/books?id=Xpm3AAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Ders., The Tenacity of Utopia: The Role of Intellectuals in Cultural Shifts within the Federal Republic of Germany, in: New German Critique 55 (1992), 127–138, Permalink: http://www.jstor.org/stable/488293 (Zugriff vom 01.12.2015). Hierzu in historisierender Perspektive: Jerry Z. Muller, German Neo-Conservatism, ca. 1968–1985, in: Jan-Werner Müller (Hg.), German Ideologies since 1945, New York/Basingstoke 2003, 161–184, URL: http://books.google.de/books?id=7R_GAAAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015). In Helga Grebings bereits im Jahr 1971 erschienener wirkungsreicher Studie zur konservativen Demokratiekritik in der Bundesrepublik spielten hingegen Joachim Ritter und seine Schüler – anders als Forsthoff, Freyer, Gehlen, Schelsky, Schmitt – noch keine nennenswerte Rolle. Vgl. Helga Grebing, Konservative gegen die Demokratie. Konservative

genannten Ritter-Schule.[114] Diese Diskussionen reichen über den Horizont der 1970er Jahre hinaus und werden ihrerseits mehr und mehr geprägt von den Diskursen der 1980er Jahre. Dies gilt einerseits für die »geistig-moralische Wende«, in deren Zeichen mit Helmut Kohl wieder ein Vertreter der konservativen Unionsparteien das Kanzleramt übernimmt,[115] sowie andererseits für den deutschen Umgang mit der eigenen Vergangenheit, der sich insbesondere im sogenannten Historikerstreit dokumentiert.[116] Gerade bildungs- und wissenschaftstheoretische Überlegungen aus dem Umfeld Ritters sowie das Kompensationstheorem waren

Kritik an der Demokratie in der Bundesrepublik nach 1945, Frankfurt a.M. 1971, URL: http://books.google.de/books?id=mqEMAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

114 Hauke Brunkhorst, Hegel und die Französische Revolution. Die Verzichtbarkeit der Restauration und die Unverzichtbarkeit der Revolution, in: Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption, hg. von Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a.M. 1989, 156–173, URL: http://books.google.de/books?id=kfIQAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Georg Lohmann, Neokonservative Antworten auf moderne Sinnverlusterfahrungen. Über Odo Marquard, Hermann Lübbe und Robert Spaemann, in: Richard Faber (Hg.), Konservatismus in Geschichte und Gegenwart, Würzburg 1991, 183–201, URL: http://books.google.de/books?id=JdwzAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Herbert Schnädelbach, Was ist Neoaristotelismus?, in: Ders., Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt a.M. 1992, 205–230, URL: http://books.google.de/books?id=LLcWAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Norbert Hilger, Deutscher Neokonservatismus – das Beispiel Hermann Lübbes, Baden-Baden 1995, URL: http://books.google.de/books?id=eYQHAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Eine jüngere Reprise der Kritik eines Neokonservatismus der Ritter-Schule aus pädagogischer Perspektive findet sich bei Sven Kluge, Vermisste Heimat? Zum emanzipativ-repressiven Doppelcharakter der Gemeinschaftsthematik innerhalb der modernen Pädagogik, Leipzig 2008, insb. 429–540, URL: http://books.google.de/books?id=xmI2UWvOSmQC (Zugriff vom 01.12.2015).

115 In diesem Zusammenhang ist nicht zuletzt auch hinzuweisen auf den Band von Claus Leggewie, Der Geist steht rechts (wie Kap. 2, Anm. 71); vgl. dort insb. 73–76 und 145–172.

116 Anders als Jürgen Habermas, der mit seinem Artikel »Eine Art Schadensabwicklung« (abgedruckt unter dem Titel »Apologetische Tendenzen« in: Ders., Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI, Frankfurt a.M. 1987, 120–136, URL: http://books.google.de/books?id=aJbZAAAAMAAJ [Zugriff vom 01.12.2015]) die Debatte des Historikerstreits im Grunde erst eröffnete, anders aber auch als Autoren wie Joachim Fest, Thomas Nipperdey, Kurt Sontheimer oder Richard Löwenthal, spielten die Ritter-Schüler im Zusammenhang des Historikerstreits der Jahre 1986/1987 keine hervorgehobene Rolle (vgl. die Beiträge in dem Band »Historikerstreit«. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, München/Zürich 1987, URL: http://books.google.de/books?id=ZfOEAAAAIAAJ [Zugriff vom 01.12.2015]). Unabhängig davon hatte sich Hermann Lübbe allerdings bereits einige Jahre zuvor mit einer seinerzeit vielbeachteten Rede im Berliner Reichstag im Januar 1983, anlässlich des 50. Jahrestages der nationalsozialistischen Machtübernahme dagegen gewandt, das deutsche Nachkriegsverhältnis zum Nationalsozialismus unter den Begriff der Verdrängung zu subsumieren, und dagegen den des »kommunikativen Beschweigens« vorgeschlagen (vgl. Hermann Lübbe, Der Nationalsozialismus im Bewußtsein der deutschen Gegenwart, in: Ders., Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus, Graz/Wien/Köln 1989, 334–350, URL: http://books.google.de/books?id=xW9uAAAAIAAJ [Zugriff vom 01.12.2015]); Habermas diskutierte dies wiederum 1985 im Hinblick auf die »geistig-moralische Wende« Helmut Kohls kritisch. In dieser Perspektive erschien die christlich-liberale Regierung Kohls als nachlaufende politische Praxis eines vorausgegangenen intellektuellen Neokonservatismus (vgl. Jürgen Habermas, Entsorgung der Vergangenheit, in: Ders., Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt a.M. 1985, 261–268, URL: http://books.google.de/books?id=OMoUAQAAIAAJ [Zugriff vom 01.12.2015]).

für die Diskussion um die Ritter-Schule von besonderer Bedeutung.[117] Ernst Tugendhat, der selbst drei Semester in Münster studiert hatte und dort am Collegium Philosophicum teilnahm,[118] veranlasste die Kritik an der Kompensationstheorie dazu, die Positionen Ritters, Marquards und Lübbes in seinen *Vorlesungen über Ethik* auf wenigen Seiten mit schneidenden Worten zu verwerfen: Es handle sich um Ansprüche aufgeklärter Ethik unterlaufende Standpunkte, die eine traditionalistische Moral nicht um ihrer selbst willen, sondern aus instrumentellen Gründen, ob der vermeintlichen Vorzüge traditionaler Autoritäten, befürworteten. Die Ritter-Schule verfüge über keinen systematischen Begriff von Moral oder Sittlichkeit, und deshalb vertrete sie auch keine eigenständige konservative Moral, sondern verkläre nur mehr »das Vorgegebene an und für sich […], nicht weil es das und das ist (oder weil man an eine entsprechende Autorität glaubte), sondern *weil es vorgegeben* ist. Wie man im Nachnazideutschland so philosophieren konnte, bleibt das Geheimnis dieser Autoren.«[119]

Während einer um Habermas gruppierten intellektuellen Linken das Übergreifen ökonomischer Prämissen und Imperative auf Bereiche wie Kultur und Moral Unbehagen bereitet und sie gerade die Neokonservativen dafür verantwortlich macht, dies aufgrund einer irrigen Analyse und einer für Folgelasten gesellschaftlicher Modernisierung vermeintlich blinden Affirmation ebensolcher ökonomischen Prozesse auch noch zu forcieren, sehen die sich als Verteidiger einer freiheitlichen Demokratie begreifenden sogenannten Neokonservativen ihrerseits veranlasst, der Linken den Vorwurf zu machen, mit ihren Forderungen einem neuen Totalitarismus und mittelbar auch dem Terrorismus das Wort zu reden.[120] Beiden Seiten gemein ist insoweit das Bewusstsein, »daß unsere Republik auch im dreißigsten Jahr ihres Bestehens noch auf tönernen Füßen steht«;[121] nur begründet sich dieses Bewusstsein in konträrer Weise. Habermas' Kritik wird zwar

117 Vgl. etwa: Herbert Schnädelbach, Kritik der Kompensation, in: Ders., Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt a.M. 1992, 399–411, URL: http://books.google.de/books?id=LLcWAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

118 »Nach meiner Promotion folgte ich dem Rat von Karlfried Gründer und ging nach Münster, wo ich drei Semester blieb. Der Kreis um Joachim Ritter war damals wohl der lebendigste in Deutschland […], und ich war politisch noch zu naiv, um den konservativen Grundton herauszuhören.« Ernst Tugendhat, Vorrede, in: Ders., Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1992, 7–18, hier 9, URL: http://books.google.de/books?id=z4q8AAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Wie gesehen beteiligte sich Tugendhat im Jahr 1965 auch an der Festschrift zu Ritters sechzigstem Geburtstag.

119 Tugendhat, Vorlesungen über Ethik (wie Kap. 2, Anm. 83), 207 (Hervorhebung im Original). Vgl. dazu dann auch Ernst Tugendhat, Die Geisteswissenschaften als Aufklärungswissenschaften. Auseinandersetzung mit Odo Marquard, in: Ders., Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1992, 453–463, URL: http://books.google.de/books?id=z4q8AAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Zur Diskussion um die Kompensationstheorie der Geisteswissenschaften bei Odo Marquard siehe in Abschnitt 4.1.4.

120 Vgl. etwa die Beiträge des Bandes von Hermann Lübbe, Endstation Terror. Rückblick auf lange Märsche, Stuttgart 1978, URL: http://books.google.de/books?id=-sLYAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

121 Habermas, Einleitung (wie Kap. 2, Anm. 94), 12.

in ihrer Allgemeinheit, wie die folgenden Analysen dieser Arbeit unterstreichen werden, den Positionen Ritters ebenso wenig gerecht wie denen seiner Schüler; allerdings ist sie, wie sich ebenfalls zeigen wird, durchaus in der Lage, ambivalent anschlussfähige Überlegungen Ritters sichtbar zu machen. In bemerkenswerter Weise erweist sich dies, wenn er etwa im Falle der von Hermann Lübbe in einem funktionalistischen Kontext hervorgehobenen Bedeutung der Religion gegen dessen Verständnis von Religion im Allgemeinen und von Zivilreligion im Besonderen ein Argument vorträgt, welches einen im Ritter-Kreis vorgetragenen Einwand, nämlich den Robert Spaemanns, unter anderen theoretischen Vorzeichen gewissermaßen komplementiert: Der Blick auf die sozialintegrativen Ressourcen der tradierten Religionen suggeriere, diese bestünden gleichsam unberührt von den kognitiven und rechtfertigungstheoretischen Ansprüchen der aufgeklärten Moderne substantiell fort und ließen sich so ohne Weiteres in Anspruch nehmen, obschon doch gelte: »Traditionen erweckt man nicht dadurch wieder zum Leben, daß man zeigt, was sie Gutes bewirken könnten. Der Rückzug in den Funktionalismus beseitigt nicht die Verlegenheit, in der, nach der historistischen Aufklärung, jeder bloße Traditionalismus gefangen ist.«[122] Habermas' Kritik verweist in diesem Punkt auf die auch unter den Ritter-Schülern selbst kontrovers geführte Diskussion um die Bedeutung der Religion in der modernen Gesellschaft, der in ihrer differenzierten Aufnahme Ritterscher Überlegungen die besondere Aufmerksamkeit dieser Arbeit gelten wird.

Sofern die sogenannte Ritter-Schule zunächst eine bestimmte, gegenüber Hegelscher Linker bzw. Rechter ausgezeichnete liberale Position der Hegel-Rezeption markiert, geht es der infolge der Habermas'schen Kritik mit dem Begriff des Neokonservatismus verbundenen Rede von einer Ritter-Schule wesentlich darum, eine theoretische Eigenständigkeit ihrer Position zu bestreiten.[123] Demnach handelt es sich bei Ritters Philosophie und ihrer Rezeption schlicht um eine modernisierte Variation der Hegelschen Rechten, die wirkungsmächtig durch das von

122 Ders., Die Kulturkritik der Neokonservativen (wie Kap. 1, Anm. 18), 52f., Zitat 53.

123 Anders als in seiner Heidelberger Antrittsvorlesung, in der er die sachliche Berechtigung einer liberalen Hegel-Deutung, wie Joachim Ritter sie formuliert habe, noch anerkennt (vgl. Habermas, Hegels Kritik [wie Kap. 2, Anm. 100], 140–142), ordnet Habermas dessen Philosophie und die Ritter-Schule später der Hegelschen Rechten zu (vgl. etwa Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne [wie Kap. 2, Anm. 100], 89–94). Der Dissens richtet sich im Kern auf die Frage, ob und inwieweit die je andere Seite eine Vereinseitigung Hegels formuliere bzw. bestimmte bei Hegel angelegte theoretische Potentiale misslicherweise ungenutzt lasse. Der bei Joachim Ritter angelegte versöhnliche Blick auf den Bestand einer bürgerlichen Gesellschaft schließt aus der Perspektive einer eher linkshegelianisch orientierten kritischen Theorie von vornherein den Verzicht auf notwendige kritische Optionen und progressive kulturelle bzw. politische Interventionen ein. Umgekehrt bedeutet eben diese kritische Perspektive für die liberale Hegel-Linie eher einen Mangel an Anerkennung für den in der Gegenwart gleichwohl erreichten Entwicklungsstand bürgerlicher Freiheiten, der in der kritischen Negation dieser Verhältnisse tendenziell – und zwar im Verbund mit einer reaktionären Rechten – einer Überwindung dieser freiheitlichen Verhältnisse das Wort redet.

Martin Kriele formulierte Prinzip der Beweislastverteilung[124] einen generellen kulturkonservativen Vorbehalt für das Bestehende vertritt. Infolgedessen würden sie in einer Zeit, deren ökonomische und soziale Modernisierungsprozesse gerade der kritischen Reflexion in Kultur wie Philosophie bedürften, von vornherein ausgerechnet jene kritischen Ressourcen bestreiten und umgekehrt kritikwürdige Vorgänge blind bestärken. Aus Sicht dieser Kritiker vertritt die sogenannte Ritter-Schule mithin eine fehlgehende Analyse der modernen Welt, die sich insbesondere an der Kompensationstheorie Lübbes und Marquards festmacht. Ob diese Kritik nicht zugleich die Potentiale Ritterscher Philosophie unterschätzt, wird uns im Zusammenhang mit ihrer Rekonstruktion in Kapitel 3 dieser Arbeit noch näher beschäftigen. Indem Ritter die Ambivalenz der Moderne philosophisch nachvollzieht und auf den Begriff der Entzweiung bringt, ist er keineswegs von vornherein auf neokonservative Aneignungen festgelegt. Habermas' Kritik neigt dementsprechend in ihrer Zuspitzung gegen die Ritter-Schule zu einer Homogenisierung der von Ritter selbst, von Lübbe, Marquard oder Spaemann vertretenen Positionen und umgekehrt zur Unterschätzung ihrer Differenzen sowie der polyvalenten Anschlussfähigkeit der Philosophie Ritters, auf welcher die Schüler jeweils aufbauen. Ferner übergeht sie bei Ritter nicht anders als bei seinen Schülern in unterschiedlichen Graden präsente liberale Gehalte in Abgrenzung gegenüber rechten wie linken Bestrebungen. Entsprechend ebnet sie die Spannungen zwischen liberalen bzw. liberalkonservativen und rechten Theorien tendenziell zu nur graduellen Differenzen innerhalb eines rechtshegelianisch-neukonservativen Spektrums ein, weil sie die entschiedene Zustimmung zur Moderne mit einer kritiklosen Sicht auf ihren politischen und gesellschaftlichen Selbstvollzug identifiziert. Die Kritik der Ritter-Schule und ihres Neokonservatismus, wie sie bei Habermas und von anderen Autoren geäußert wurde, repräsentiert insofern eine manifeste Undifferenziertheit, die vice versa die Homogenität der sogenannten Ritter-Schule auf dem Wege der Unterstellung erst hervorbringt, statt sie aus der philosophischen

124 Vgl. Martin Kriele, Die Herausforderung des Verfassungsstaates. Hobbes und die englischen Juristen, Neuwied/Berlin 1970, insb. 18–20, URL: http://books.google.de/books?id=DfMKAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015): »Es besteht eine Vermutung zu Gunsten der Vernünftigkeit des geltenden Rechts, und zwar eine im einzelnen widerlegliche Vermutung.« (Kriele, Herausforderung [wie oben], 18 [Hervorhebungen des Originals entfernt]); analog bereits in seiner Habilitationsschrift Ders., Theorie der Rechtsgewinnung. Entwickelt am Problem der Verfassungsinterpretation, Berlin 1967, insb. 312, URL: http://books.google.de/books?id=jYE5AQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Hermann Lübbe bezieht sich auf das vorgenannte Zitat in seinem Buch *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie* (2. Aufl., Basel 2012, 351) und nimmt es dort als exemplarische juristische Formulierung eines generellen Legitimitätsvorbehalts zugunsten der Tradition bzw. des Bestehenden (vgl. Lübbe, Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse [wie oben], 350–353). Für Georg Kohler und Heinz Kleger ist diese Beweislastverteilungsregel förmlich »zu einem Topos der Ritterschule geworden« (Georg Kohler/Heinz Kleger, Einleitung. Ein Kapitel politischer Philosophie in Deutschland nach 1945, in: Dies. (Hg.), Diskurs und Dezision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, Wien 1990, 11–31, hier 14 (Hervorhebung des Originals entfernt), URL: http://books.google.de/books?id=dflWAAAAYAAJ [Zugriff vom 01.12.2015]); vgl. dazu auch Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), 170–174.

Entwicklung dieser Autoren inhaltlich begründet herzuleiten. Dies zeigt sich sehr deutlich an dem in Habermas' Kontrastierung deutscher und amerikanischer Neokonservativer zum Ausdruck kommenden Missverständnis, mit dem ausgerechnet Joachim Ritter – an der Seite von Ernst Forsthoff und Arnold Gehlen – eine Filiation zum deutschen Jungkonservatismus der Zwischenkriegszeit zugeschrieben wird, die sich nach dem Krieg in einer bloß »halbherzigen Aussöhnung mit der Moderne« niedergeschlagen habe. Der Frage der positivierenden Aneignung der Moderne in der intellektuellen Entwicklung Joachim Ritters in den Nachkriegsjahren wird ein längerer Abschnitt dieser Arbeit gewidmet sein (Abschnitt 3.1), und es wird sich zeigen, dass es dort gerade nicht eine Auseinandersetzung mit den genannten Autoren oder der Konservativen Revolution ist, sondern eine allgemeine, christlich gefärbte Kulturkritik, von der ausgehend Ritter eine mitnichten halbherzige, sondern vielmehr entschiedene Affirmation der Moderne formuliert. Erst auf dieser Grundlage rezipiert er sodann ab den 1950er Jahren beispielsweise die Theorien Carl Schmitts.

Während den Ritter-Schülern unter dem Vorwurf des Neokonservatismus eine Halbherzigkeit der Moderne gegenüber vorgehalten wird, die sich weigere, die Forderungen der Aufklärung in allen Bereichen von Staat und Gesellschaft konsequent zu Ende zu denken, entgegnen umgekehrt Lübbe und Marquard etwa Habermas, sein Bestreben ziele letztlich auf eine Überwindung der für die moderne Welt als konstitutiv begriffenen Entzweiung und damit mittelbar auf eine Überwindung der modernen Welt selbst. Diese Argumentation folgt strukturell, wie wir sehen werden, der Verteidigung der von Joachim Ritter entzweiungstheoretisch begriffenen Moderne gegen die revolutionäre, insbesondere marxistische Erwartung ihrer progressiven Vollendung in der Vereinigung der vorläufig in Entzweiung begriffenen Glieder von Subjekt und bürgerlicher Gesellschaft. Für Ritter nicht weniger als für seine hier in Rede stehenden Schüler ist dies wesentlich eine antimoderne und gegenaufklärerische Utopie, die politisch zum Totalitarismus und nicht nur zur Destruktion historischer Substanzen wie der tradierten Religionen führen muss, sondern auch zur Ignoranz gegenüber den legitimen Idiosynkrasien und der Gesellschaft gegenüber opaken Interessen und Willensbekundungen freier Individuen. Die Auseinandersetzungen um die vermeintlich neokonservative Ritter-Schule verweisen mithin auf einen Dissens um den Modernebegriff, seine Implikationen und inwiefern an ihm festzuhalten sei. Der insoweit geteilte, wenn auch divergent begriffene und umstrittene Gegenstand des theoretischen Interesses dürfte manches zur Intensität der Auseinandersetzungen beigetragen haben – es handelt sich um Auseinandersetzungen um eine Deutungshoheit, in die etwa der orthodoxe Marxismus der kommunistischen Staaten oder auch eine westeuropäische Neue Rechte von vornherein nicht als gleichermaßen einbezogen gesehen werden. Es ist die gemeinsame Sorge um das Projekt der Moderne und der freiheitlichen Demokratie, die Habermas zweifellos mit Lübbe und Marquard teilt, wenn sie auch auf Grundlage einer gegensätzlichen Wahrnehmung bzw. Beurteilung der gegebenen intellektuellen und politischen Situation zu entsprechend

entgegengesetzten Folgerungen gelangen. Bereits Volker Gerhardt stellte in diesem Sinne zusammenfassend fest, die Frankfurter Schule sei »der Münsteraner Ritter-Schule viel näher, als beide Seiten glaubten«.[125] Dass diese polarisierten Konfliktlinien bei nüchterner Würdigung der zugrunde liegenden Intuitionen keiner Fortschreibung bedürfen, sondern durchaus der Vermittlung fähig sind, wurde in der Literatur bereits des Öfteren festgestellt.[126]

Die Rede von einer Ritter-Schule verdankt sich gleichwohl wesentlich dieser politisch-kulturellen Polarisierung. Selbst noch das ideengeschichtliche Interesse an der Philosophie und der akademischen und der über die akademische Sphäre hinausreichenden Wirkungsgeschichte Joachim Ritters in der Gegenwart ist in erheblichem Maße von ihr geprägt. Die Konstruktion einer Ritter-Schule verdankt sich den Selbst- und Fremdbeschreibungen von Autoren aus dem Umfeld Ritters,[127] deren ideenhistorischer Erkenntniswert beschränkt ist und kaum mehr

125 Und zwar in folgendem Sinne: »Das gilt insbesondere für die Aufgeschlossenheit gegenüber der Moderne, für die soziologische Orientierung, für das Verlangen nach politischer Einflussnahme und das Interesse an Hegel. Die Unterschiede fallen ins Auge, wenn man die Stellung zur Antike, die Ansprüche an die philologische Pünktlichkeit sowie die Bemühung um die Begriffsgeschichte ins Auge fasst. Der früher für so wichtig genommene Unterschied zwischen eher ›revolutionären‹ und eher ›konservativen‹ Empfehlungen ebnet sich im Rückblick ein.« Volker Gerhardt, Das Subjekt ist die Substanz. Laudatio auf Dieter Henrich. Zur Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart am 26. November 2003, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52/1 (2004), 45–57, hier 48, Zitat Anm. 10.

126 Auf solche Berührungspunkte hatten für Hermann Lübbe im Besonderen bereits in den 1980er Jahren Georg Kohler und Heinz Kleger hingewiesen: »Lübbe und Habermas verkörpern über diese Kontroverse hinaus einen Gegensatz, der für die geistige Situation der Bundesrepublik kennzeichnend geworden ist. Das darf jedoch nicht die Einsicht zum Verschwinden bringen, daß beide trotz aller Differenzen für Positionen stehen, die historisch gesehen zur ›verfassungspatriotischen Mitte‹ mit ihrer ausdrücklichen westlichen Verankerung gehören (Lübbe nach ›rechts‹ integrierend, Habermas nach ›links‹). Biographisch entscheidend ist für sie das deutsche Trauma und der diesbezügliche Versuch, aus der Geschichte zu lernen – von komplementären Ausgangspunkten her und im Horizont verschiedener philosophisch-politischer Temperamente.« Kohler/Kleger, Einleitung (wie Kap. 2, Anm. 124), 17. Diese Hinweise wurden in jüngerer Zeit etwa bei Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), 20, und bei Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), insb. 447–499 und 451–453 aufgenommen.

127 Besonders sinnfällig ist in diesem Zusammenhang die Selbstaneignung der Rede von einer Ritter-Schule durch Odo Marquard, der diese im Januar 1981 im Sinne einer »Schulkonvergenz als langfristige Spätwirkung« auszumachen meinte: »Erfahrung ohne Philosophie ist blind; Philosophie ohne Erfahrung ist leer: man kann keine Philosophie wirklich haben, ohne die Erfahrung zu haben, auf die sie die Antwort ist. Erfahrung aber braucht Zeit. Darum konvergierten die Ritter-Schüler in ihren inhaltlichen Thesen nicht im Studium und in den Lehrjahren, sondern erst Jahrzehnte später: als sie ihrerseits über Erfahrungen verfügten, die ihnen nunmehr Ritters eigene philosophische Antworten plausibel machten.« Marquard, Abschied vom Prinzipiellen (wie Kap. 2, Anm. 47), 8. Auf dieser Grundlage konnte er sodann die Position der Ritter-Schule wie folgt ausmachen: Sie repräsentiere »mehr Montaigne als Descartes; mehr Locke als Turgot; mehr Montesquieu als Fichte; mehr Tocqueville als Marx; mehr Max Weber als Lukács; mehr Aron und Sperber als der späte Sartre; mehr Lübbe als Habermas«. Odo Marquard, Die Erziehung des Menschengeschlechts – eine Bilanz, in: Der Traum der Vernunft – Vom Elend der Aufklärung, Bd. 1, hg. von der Akademie der Künste Berlin, Darmstadt/Neuwied 1985, 125–133, hier 130. Am Ende des Jahrzehnts, genauer gesagt im November 1989, war ihm diese Feststellung jedoch wieder zur Frage geworden: »Gab es diese späte Schulkonvergenz wirklich? Wenn es sie

beschreibt als ebenjene diskursiven Konfliktlinien der 1970er und 1980er Jahre der Bundesrepublik, aus denen die Rede von einer Ritter-Schule hervorgegangen ist. Zum Verständnis der differenzierten Aneignungs- und Umbildungsprozesse Ritterscher Philosophie bei seinen Schülern Hermann Lübbe, Odo Marquard und Robert Spaemann ist dieser Zugriff jedoch nicht geeignet, noch weniger gar für den Versuch, Analoges für das Spektrum des Collegium Philosophicum insgesamt zu leisten.

2.3 Der Kreis um Joachim Ritter als Schule und als Konstellation

Die typisierende Gegenüberstellung von Ritter-Schule und Frankfurter Schule folgt zweifellos einem berechtigten wissenschaftlichen Interesse an der Vereinfachung komplexer Sachverhalte zum Zwecke des Erkenntnisgewinns. Der Blick auf die terminologische Genese des Schlagworts Ritter-Schule zeigt allerdings, dass es bereits in den 1970er Jahren intensiv in die entlang bestimmter Konfliktlinien polarisierten Selbstverständigungsdiskurse der Bonner Bundesrepublik einbezogen wurde. Verbunden war dies jeweils mit der Absicht, eine Gruppe von akademischen Schülern Joachim Ritters von sich in der Tradition der kritischen Theorie verortenden Intellektuellen und Autoren abzugrenzen. Es handelt sich mithin um eine polemisch besetzte Terminologie, die den Blick stärker auf Gegensätze der jeweiligen Schulen statt auf mögliche Gemeinsamkeiten lenkt und ihn insbesondere gegenüber innerhalb der jeweiligen Gruppen zu beobachtenden Dynamiken verschließt. Da gerade Letztere jedoch im Interesse dieser Arbeit stehen werden, stellt sich die Frage, ob die Rede von einer Ritter-Schule – vom anhaftenden polemischen Charakter einmal abgesehen – inhaltlich überhaupt geeignet sein kann, den Kreis des Collegium Philosophicum insgesamt oder zumindest in Teilen adäquat zu beschreiben. Abgesehen davon, dass das Schlagwort im unbefangenen Rückblick auf die jüngere Philosophie- und Ideengeschichtsschreibung als einigermaßen gut eingeführt gelten kann, erweist es sich doch als hochgradig problematisierungsbedürftig. Zwar lässt sich von verschiedenen Autoren berech-

gab, entstand sie – falls ich es richtig sehe – durch eine von vielen (nicht von allen) von uns sehr ähnlich absolvierte Form der Replik auf die durch das Jahr 1968 symbolisierte Infragestellung der demokratischen Struktur der Bundesrepublik. […] Inzwischen habe ich allerdings den Eindruck, daß dieser Zeitraum der späten Schulkonvergenz der Ritter-Schule schon wieder vorbei ist, […] die Ritter-Schüler sind inzwischen wieder – mehr oder weniger – auf verschiedenen Wegen.« Odo Marquard, Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung, in: Ders., Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1994, 15–29, hier 17f. Wiederum einige Zeit später bestätigte Marquard jedoch erneut die These von der »Schulkonvergenz als langfristige Spätwirkung«, so bspw. Marquard, Positivierte Entzweiung (wie Kap. 1, Anm. 13), 456, sowie im Gespräch mit Jens Hacke, »Ich bin ein Weigerungsverweigerer« (wie Kap. 2, Anm. 75), 18f. Eine vergleichbare Selbstaneignung des Schlagworts Ritter-Schule jüngeren Datums findet sich bei Lübbe, Die Religion und die Legitimität der Neuzeit (wie Kap. 2, Anm. 44).

tigtermaßen sagen, sie seien akademische Schüler Joachim Ritters in dem einen oder anderen Sinne gewesen (als Studenten und mehr oder weniger langjährige Mitglieder des Collegium Philosophicum, als Doktoranden und wissenschaftliche Assistenten oder als Ritter auch unabhängig davon über ihr Studium hinaus persönlich verbundene Mitarbeiter und Gesprächspartner) und hätten in je unterschiedlichem Grade Motive seiner Philosophie übernommen und weitergeführt. Anhand der oben angeführten Reihe von Teilnehmern des Collegium Philosophicum lässt sich erschließen, für welche Personen dies zutreffen mag; namentlich Hermann Lübbe, Odo Marquard und Robert Spaemann wären wohl zuvörderst dazuzurechnen. Dennoch kann von einer regelrecht schulbildenden Wirkung der Philosophie Ritters, wie sie in der Rede von einer Ritter-Schule impliziert ist, nicht gesprochen werden, jedenfalls nicht in einem solcherart qualifizierten Sinn, der sich etwa mit dem Schulbegriff der Frankfurter Schule analogisieren ließe. Dies soll im Folgenden in Kürze begründet werden, ehe mit dem Konstellationsbegriff auf einen in dieser Frage weiterführenden theoretischen Ansatz einzugehen ist.

Gewiss lässt sich auch für den Fall der Frankfurter Schule die Frage aufwerfen, ob es angebracht ist, dort von einem Schulzusammenhang zu sprechen. Ist dies nicht ebenfalls eher dazu geeignet, erhebliche intellektuelle Heterogenitäten zu verdecken, statt vorhandene Gemeinsamkeiten hervorzuheben? Diese Frage wurde in der Forschungsliteratur dementsprechend auch gestellt.[128] Diejenigen Merkmale allerdings, die etwa Rolf Wiggershaus in seiner umfangreichen Studie *Die Frankfurter Schule* einleitend als schulcharakteristisch benennt und für seinen Untersuchungsgegenstand als »teils zeitweise, teils ständig oder wiederkehrend vorhanden« hervorhebt,[129] waren im Falle des Collegium Philosophicum zweifellos nicht gegeben: Ein dem Institut für Sozialforschung entsprechender institutioneller Rahmen, ein der Horkheimerschen Rede anlässlich seiner Berufung zum Institutsleiter 1931 (»Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung«) entsprechendes Manifest,[130] eine Zeitschrift oder ein vergleichbares Publikationsorgan, ein neues Paradigma gar, das der Psychoanalyse, Sozialwissenschaften und Philosophie verbindenden kritischen Theorie[131] irgend vergleichbar gewesen wäre, gab es für den Kreis um

128 So etwa in seiner umfangreichen Studie bereits einleitend Rolf Wiggershaus, Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung, München 1998, insb. 9–15; vgl. in diesem Zusammenhang auch Clemens Albrecht, Die Erfindung der ›Frankfurter Schule‹ aus dem Geist der Eloge, in: Ders./Günter C. Behrmann/Michael Bock [u.a.] (Hg.), Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, Frankfurt a.M./New York 1999, 21–35, URL: http://books.google.de/books?id=bk5Lms1TEycC (Zugriff vom 01.12.2015), sowie zu intellektuellen Schulen allgemein van Laak, Gespräche in der Sicherheit des Schweigens (wie Kap. 2, Anm. 32), 233–235.

129 Vgl. Wiggershaus, Die Frankfurter Schule (wie Kap. 2, Anm. 128), 10.

130 Vgl. Ders., Die Frankfurter Schule (wie Kap. 2, Anm. 128), 10.

131 Begriffsprägend wirkte hier wiederum Horkheimer mit seinem Aufsatz »Traditionelle und kritische Theorie« (1937 erschienen in der »Zeitschrift für Sozialforschung«), dessen orientierende Wirkung für das Institut für Sozialforschung jedoch im Wesentlichen auf die 1930er Jahre begrenzt blieb; vgl. Albrecht, Die Erfindung der Frankfurter Schule (wie Kap. 2, Anm. 128), 27.

Joachim Ritter jeweils nicht. Letzterer – ob er, wie von Wiggershaus als weiteres Schulmerkmal benannt, als »intellektuelle charismatische Persönlichkeit«[132] zu beschreiben ist, sei dahingestellt – etablierte keine philosophisch-akademische Einrichtung wie das Frankfurter Institut für Sozialforschung, und er formulierte auch kein mit dem Anspruch der Originalität auftretendes philosophisches Paradigma. Vielmehr lehrte er eine – für sich genommen zweifellos charakteristische – Form philosophischer Hermeneutik, der es um die Aktualisierung der philosophischen Tradition auf dem Boden der Moderne ging. Diese vertrat er in seiner universitären Lehre und innerhalb seines Collegium Philosophicum in einer Art und Weise, die seine Schüler durch das gemeinsame diskursive Entfalten von Überlegungen zu klassischen wie aktuellen Themen der Philosophie und durch die Rückbindung von Problemstellungen der philosophischen Tradition an solche der eigenen Zeit offenkundig prägte. Ritters Collegium Philosophicum bot seinen Studierenden und Doktoranden einen Raum vergleichsweise freien, ungezwungenen theoretischen Diskurses, und er stellte ihnen mit seiner philosophischen Deutung der modernen Gesellschaft zugleich einen Rahmen für unterschiedliche inhaltliche Fortführungen bereit, auch über die disziplinären Grenzen der Philosophie hinaus. Zudem vertrat Ritter seine philosophischen Ansätze über den Rahmen seiner Universität hinaus, indem er Netzwerke ausbildete, nicht allein im Verhältnis zu seinen wiederum zu akademischen Meriten gelangenden Schülern, sondern auch im Verhältnis zu Akademien, hochschulpolitischen Institutionen, neu etablierten Universitäten, anderen Hochschullehrern und Autoren, mit denen er und sein Kreis in Kontakt standen. Hinzu kam mit dem Historischen Wörterbuch der Philosophie ein mit dem Namen Ritters eng verbundenes Großprojekt begriffsgeschichtlicher Forschungsarbeit. Ungeachtet dieser eigenen Wirkungsgeschichte, ungeachtet auch der Bedeutung, die einigen Schülern Joachim Ritters philosophisch und politisch zuwuchs, lässt sich in Anbetracht des Fehlens wesentlicher Merkmale eines Schulzusammenhangs von einer Ritter-Schule gleichwohl nicht sprechen.[133] Im Gegenteil ist es für Ritters Philosophie der modernen Welt als einer entzweiten Wirklichkeit gerade charakteristisch, verschiedene Anschlüsse und Rezeptionsweisen zuzulassen, die untereinander – und im Ergebnis auch im Verhältnis zu Ritter selbst und seinen Intentionen – von differenzierten Nähen und Distanzen gekennzeichnet sind. Dies ist Konsequenz einer in seiner Philosophie angelegten Ambivalenz und Offenheit.

132 Vgl. Wiggershaus, Die Frankfurter Schule (wie Kap. 2, Anm. 128), 10.

133 Der Frankfurter Schule wird in der Literatur sogar eine Überschreitung der Grenzen einer akademischen Schule im engeren Sinne hin zu einem »intellektuellen Lager« zugeschrieben, die neben den institutionellen und finanziellen Ressourcen im Umfeld des Instituts für Sozialforschung insb. mit einem entschiedenen Willen zu öffentlicher Wirkung verbunden gewesen sei, mit einem »weltanschauliche[n] Überschuß«, der von Horkheimer und Adorno ausgehend die Entwicklung der westdeutschen Gesellschaft begleiten und beeinflussen habe wollen. Vgl. Albrecht, Wie das IfS zur Frankfurter Schule wurde (wie Kap. 2, Anm. 72), insb. 184–186.

Thomas S. Kuhn verwendet innerhalb seiner Wissenschaftstheorie den Schulbegriff,[134] um miteinander in Dissens stehende wissenschaftliche Positionen zu bezeichnen, die um Deutungshoheit und theoretischen Erklärungsanspruch konkurrieren. Mittelbar trügen sie, sofern es einer Schule gelingt, sich durchzusetzen, zur Etablierung bzw. Revision eines Paradigmas bei, das heißt, sie schaffen die Bedingungen für eine Phase »normaler Wissenschaft«, wie Kuhn es nennt. Diese zeichne sich nämlich durch einen Grundbestand an geteilten, gemeinschaftlich anerkannten wissenschaftlichen Leistungen und Erkenntnissen als Grundlage eigener Arbeit aus – eben durch ein Paradigma.[135] In diesem Sinne ist eine Schule eine um einen bestimmten theoretischen Kern gruppierte Formation von Wissenschaftlern, die innerhalb einer Disziplin bei Fehlen eines allgemein anerkannten Paradigmas in Konkurrenz mit anderen Schulen die Etablierung eines solchen betreibt;[136] dabei beruht jede dieser Schulen auf einem »zumindest impliziten Komplex ineinander verflochtener theoretischer und methodologischer Überzeugungen«.[137] Nicht anders als Wiggershaus hebt mithin auch Kuhn das Vorhandensein eines theoretischen Kerns als Wesensmerkmal eines wissenschaftlichen Schulzusammenhangs hervor. Dass es einen solchen im Falle Ritters und seiner Schüler nicht gibt, daran ändert auch die in der Kritik des vermeintlichen Neokonservatismus von Hermann Lübbe und Odo Marquard vollzogene Einengung dieser Ritter-Schule auf nur mehr zwei Philosophen nichts. In diesem Zusammenhang wird zwar regelmäßig auf das Kompensationstheorem als ein charakteristisches Rittersches Erbteil verwiesen. Eine systematisch überzeugende Klärung der Stellung dieses Theorems in der Philosophie Ritters wird dabei jedoch ebenso vermieden, wie andererseits auch der von Lübbe und Marquard vertretene Anspruch, mit der Kompensation Ritter authentisch aufzunehmen, nicht kritisch befragt wird.[138] Stattdessen spricht einiges dafür, dass die Rezeption des Konzepts

134 Den Schulbegriff betreffend führt übrigens das Historische Wörterbuch der Philosophie die hier in Rede stehende als Nebenbedeutung des Begriffs an, d.h. Schule als »Hausdienerschaft, Sekte, Anhängerschaft eines (philosophierenden) Lehrers«, geht aber ansonsten auf diese Bedeutung nicht weiter ein; vgl. Dieter Klemenz, Schule, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8: R–Sc, Basel 1992, 1472–1478, hier 1472.

135 Vgl. Thomas S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a.M. 1976, hier insb. 25–29.

136 Kuhns Verständnis wissenschaftlicher Entwicklung ist in dieser theoretischen Perspektive ersichtlich vom Vorbild der Naturwissenschaften geprägt; nicht umsonst entfaltet er seine Überlegungen in erster Linie anhand von Beispielen aus der Naturwissenschaftsgeschichte. Die Entwicklung wissenschaftlicher Erkenntnis ist demnach als ein Prozess einer durch wissenschaftliche Revolutionen vermittelten Abfolge miteinander je inkommensurabler Paradigmen zu verstehen. Die Geisteswissenschaften und insbesondere die Philosophie haben ein solches Paradigma im Sinne Kuhns gar nicht ausgebildet.

137 Vgl. Kuhn, Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (wie Kap. 2, Anm. 135), 31

138 Vielmehr übernahm die Kritik an der Kompensationstheorie der Geisteswissenschaften, wie sie etwa Odo Marquard in seinem bekannten Vortrag im Jahr 1985 vorbrachte (Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften, in: Ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 98–116, URL: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048145050 [Zugriff vom 01.12.2015]), wie sie analog auch Hermann Lübbe bereits 1977 formuliert hatte (in: Geschichtsbegriff

der Kompensation bei diesen beiden Autoren mit theoretischen Schwerpunktsetzungen verbunden ist, die das Anliegen der bei Joachim Ritter vertretenen philosophischen Theorie der modernen Welt eher verkürzen denn erweitern.[139] Diese nur selektive Aufnahme von Gedanken des akademischen Lehrers ist für die Schüler Joachim Ritters insgesamt typisch – anhand der Überlegungen zur Religion wird diese Arbeit dies im Weiteren auch aufzeigen, und als philosophischer Eklektizismus wird sie bei Lübbe und Marquard im Übrigen geradezu programmatisch.[140] Von einer Ritter-Schule in diesem qualifizierten Sinne kann somit schon deshalb nicht gesprochen werden, weil das philosophische Grundanliegen Ritters von keinem seiner Schüler ohne wesentliche Veränderungen übernommen wurde. Umso mehr erscheint es irritierend, dass ausgerechnet in seinem Falle der Name eines vermeintlichen Schulhaupts terminologisch wirksam wird, im Gegensatz zur Frankfurter Schule, aber auch zu anderen schulmäßigen Formationen der jüngeren deutschen Philosophiegeschichte, wie beispielsweise der Schulen des Neukantianismus. Da allerdings auch in der Kritik der sogenannten Ritter-Schule die Philosophie Ritters allenfalls fragmentarisch rezipiert wurde – in der Regel vermittelt durch seine Theorie der Geisteswissenschaften sowie über den wirkungsmächtigen Aufsatz »Hegel und die französische Revolution« –, kam ihr dies nicht in den Blick. Andererseits wirkte Joachim Ritter durch seine interpretatorischen Ansätze zu Hegel und Aristoteles, wiewohl exegetisch keineswegs unumstritten, im Sinne der Wiederbelebung einer liberalen Hegel-Lektüre bzw. einer praktischen Philosophie in der Einheit von Ethik und Politik durchaus unabhängig von seinen Schülern. Diese Anliegen und Wirkungen verbinden ihn freilich durchaus mit anderen Philosophen der jungen Bundesrepublik.

und Geschichtsinteresse [wie Kap. 2, Anm. 124], dort insb. im Schlusskapitel »Evolutionäre Beschleunigung und historisches Bewusstsein«, 324–356), deren selbsterklärte Joachim-Ritter-Filiation zumeist unhinterfragt (z.B. Schnädelbach, Kritik der Kompensation [wie Kap. 2, Anm. 117], 399f.), ohne auf die nicht unerheblichen Differenzen zu sprechen zu kommen. Einwand dagegen erhoben mit dem Hinweis, dass sich die Kompensationstheorie von Marquard und Lübbe aus der Entzweiungstheorie Ritters nicht ohne Weiteres herleiten lasse, bereits Ruth Groh/Dieter Groh, Von den schrecklichen zu den erhabenen Bergen. Zur Entstehung ästhetischer Naturerfahrung, in: Dies., Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur, Frankfurt a.M. 1991, 92–149, hier insb. 100–104, URL: http://books.google.de/books?id=fN8tAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Eine differenzierte Analyse dieses Zusammenhangs leistete jedoch erst Carsten Dutt, Zweierlei Kompensation. Joachim Ritters Philosophie der Geisteswissenschaften gegen ihre Popularisatoren und Kritiker verteidigt, in: Scientia Poetica 12 (2008), 294–314. Zur Kompensationstheorie in der Ritter-Schule vgl. zusammenfassend auch Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), 70–79.

139 Vgl. hierzu die Argumentation von Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 149–154 sowie 400–404 und 414–419.

140 Vgl. bspw. die Überlegungen zur Regel des Paulus, »Prüft alles und behaltet das Gute!« (1. Thess 5,21), bei Hermann Lübbe, Carl Schmitt liberal rezipiert, in: Helmut Quaritsch (Hg.), Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt. Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer, 427–446, insb. 429, URL: http://books.google.de/books?id=5IsUAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); siehe dazu auch in Abschnitt 4.2.4.

Angesichts der Abwesenheit eines die Schüler Joachim Ritters miteinander verbindenden theoretischen Propriums kann es nicht verwundern, dass sich eine theoretisch-inhaltlich gefestigte gruppenbezogene Identität der Ritter-Schüler jenseits je persönlicher Verbundenheiten und studienbiographischer Parallelen nicht entwickelte.[141] Dass etwa Odo Marquard das Schlagwort der Ritter-Schule zeitweise in Selbstaneignung übernahm und im Januar 1981 von einer »Schulkonvergenz als langfristige[r] Spätwirkung« sprechen konnte, bedeutet weniger eine Widerlegung dieser Feststellung – zumal Marquard später selbst das Schwinden dieser relativen Konvergenz bekundete –, als dass es die zumeist abgrenzende Verwendung des Schlagworts nur umso entschiedener reproduziert.[142] Es belegt insbesondere die von Clemens Albrecht für die Frankfurter Schule formulierte These, dass Letztere mittels ihres moralischen Anspruchs und ihrer öffentlichen Ausstrahlung ab Mitte der 1960er Jahre »polarisierend wirkte, also zum Bekenntnis oder zur Ablehnung drängte und sich im Positivismusstreit oder in der Studentenrevolte ihre Gegenlager überhaupt erst schuf.«[143] Die sogenannte Ritter-Schule ist keine über eine bestimmte Hegel-Lektüre noch gar eine Lehre von der Kompensationsbedürftigkeit der modernen Welt inhaltlich verbundene philosophische Schule, sondern eine anhand der sie biographisch verbindenden Person Ritters zusammengefasste Gruppe von Autoren, welche sich innerhalb eines diskursiven Spannungsfeldes wenigstens zeitweise positional scheinbar eindeutig beschreiben ließ. Wie auch im Neokonservatismus-Begriff spiegeln sich darin Auseinandersetzungen um die geistige Deutungshoheit in der Bundesrepublik und um eine politisch-kulturelle Hegemonie, die zwischenzeitlich selbst historisierungsfähig geworden sind.

Die Schlussfolgerung – und zwar im Sinne einer »erschöpfende[n] Auskunft« –, »dass es diese Ritter-Schule gar nicht gibt«[144], wurde bereits vor mehr als zwei Jahrzehnten formuliert. Sofern man nicht den so verwandten Schulbegriff von präzisierenden Merkmalen wie den oben angeführten zu lösen bestrebt ist – und ihn etwa im Sinne einer lediglich lose durch die gemeinsame Erfahrung des Studiums bei Joachim Ritter und der Teilnahme an seinem Collegium Philosophicum verbundenen Gruppe von Personen bestimmt –, besteht Grund, dem

141 Dies gilt unbeschadet der dieser Gruppe untereinander gemeinsamen Verbundenheit zu Joachim Ritter als akademischem Lehrer; das verbindende Element ist hier eher die Erfahrung der gemeinsamen Diskussion als die einer inhaltlichen Identifikation mit bestimmten Lehrelementen, wie es die Ritter-Festschrift von 1965 denn auch bekundet. Ein »Identitätsbewußtsein« wird, neben den bereits genannten eher formalen Kriterien von Schulzusammenhängen, insb. von Albrecht, Wie das IfS zur Frankfurter Schule wurde (wie Kap. 2, Anm. 72), 187, geltend gemacht.

142 Vgl. zu Marquard auch Kap. 2, Anm. 127.

143 Albrecht, Wie das IfS zur Frankfurter Schule wurde (wie Kap. 2, Anm. 72), 188.

144 Volker Gerhardt, Politik und Metaphysik. Rahmenbedingungen einer Begriffsbestimmung der Politik, in: Ders. (Hg.), Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns, Stuttgart 1990, 1–19, hier 3, URL: http://books.google.de/books?id=TH9LAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Urteil Volker Gerhardts zuzustimmen.[145] Da die Rede von einer Ritter-Schule in den Diskursen der jüngeren deutschen Geistesgeschichte zudem in hohem Grad von ihrer polemischen Funktionalisierung kontaminiert bleibt, ja von dieser überhaupt erst maßgeblich hervorgebracht wird,[146] wird diese Arbeit im Folgenden zwar von Schülern Joachim Ritters – im Plural – sprechen, nicht aber von seiner Schule.

Der Ausdruck Ritter-Schule erweist sich infolge seiner polemischen Konnotation für den Zweck einer unbefangenen Umschreibung des Collegium Philosophicum kaum geeignet. Zudem trägt er zu einer unangemessenen Vereinseitigung bei, was das Personal und was inhaltliche Positionen Ritterscher Prägung anbelangt. Zudem suggeriert er aus der Perspektive der 1970er und 1980er Jahre eine Eindeutigkeit von Konfliktlinien und Frontstellungen, welche zwei Jahrzehnte zuvor so nicht gegeben waren. Und obschon sie einen Einfluss von Joachim Ritter auf die jeweils vertretenen Positionen impliziert, ja geradezu ein Abhängigkeitsverhältnis nahelegt, lässt die Rede von einer Ritter-Schule die Rolle Ritters weitgehend im Dunkeln. Da die im Ausdruck Ritter-Schule unterstellte Gleichförmigkeit für den Kreis des Collegium Philosophicum in seiner personalen wie philosophisch-inhaltlichen Vielgestaltigkeit nicht gegeben ist, ist im Folgenden daher die Frage zu beantworten, wie eine vom polemischen Gehalt jener Selbst- und Fremdperspektiven gelöste und zugleich der inhaltlichen Differenziertheit philosophischer Positionen im Ausgang von Ritter angemessene Bestimmung des Kreises für die Zwecke dieser Studie möglich sein kann. Ausgangspunkt wird dabei die durch das gemeinsame Studium bei Ritter gegebene, mehr oder weniger enge persönliche Verbundenheit der Teilnehmer des Collegium Philosophicum sein müssen, die miteinander Ideen ausgetauscht haben, ohne deshalb notwendig inhaltliche Übereinstimmung zu erzeugen. Wie ist das Verhältnis dieser Autoren untereinander und gegenüber Joachim Ritter als ihrem akademischen Lehrer zu verstehen, da der retrospektive Befund beträchtliche inhaltliche Heterogenität zeigt? Um den Kreis um Joachim Ritter nicht auf dem Wege der Unterstellung eines Schulzusammenhangs mit nicht haltbaren Allusionen theoretischer Kohärenz und Paradigmentreue zu belasten, dem er rekonstruktiv als Formation genauso

145 Die jüngere Forschung ist sich der Unangemessenheit eines schlagwortartigen Hinweisens auf eine Ritter-Schule durchaus bewusst; vgl. dazu die differenzierte Darstellung im Spannungsfeld zwischen der »Sage von der einflußreichen Schule Ritters« und der Feststellung, dass diese »mehr als ein Mythos ist« bei Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), insb. 35–45, Zitate 11 bzw. 45, sowie zuletzt bei Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 388–390.

146 Dazu wiederum Volker Gerhardt: »Sie ist eine Erfindung von Leuten, die aus der Devise: ›Viel Feind, viel Ehr‹ eine Strategie für kommunikatives Handeln machen und sich durch den erfundenen Gegner ein wenig wichtiger tun, als sie es ohne Zweifel schon sind. Wer einmal auch nur zwei ehemalige Schüler *Joachim Ritters* zusammen erlebt hat, der weiß, daß dieser bedeutende Lehrer zwar wirkliche Philosophen, aber eben deshalb keine ›Schule‹ herangebildet hat.« Gerhardt, Politik und Metaphysik (wie Kap. 2, Anm. 144), 3 (Hervorhebung im Original).

wenig standzuhalten vermag wie Joachim Ritter als philosophischer Lehrer,[147] scheint es geboten, ihn als lockereren Zusammenhang selbständiger Denker aufzufassen, die Gedanken jeweils voneinander bzw. von ihrem gemeinsamen Lehrer Joachim Ritter in unterschiedlicher Weise aufgriffen, weiterentwickelten oder sich von ihnen abgrenzten. Andererseits erscheint es für eine angemessene Bewertung der philosophisch-theoretischen Produktivität im Ritter-Kreis entscheidend, die keineswegs ausschließlich auf Ritter selbst beschränkten, vielmehr auch die Teilnehmenden des Collegium Philosophicum untereinander verbindenden, netzwerkartigen Anregungsdynamiken aufzugreifen. Gerade in dieser Offenheit des eigenen Kreises und seiner Anschlussfähigkeit gegenüber von außen kommenden Anregungen bzw. der Fähigkeit, eigene Positionen in vielfältigen Zusammenhängen einzubringen, darf man einen wesentlichen Beitrag zum vermeintlichen Erfolg des Kreises um Ritter sehen, zumindest was den Ruf betrifft, welcher der sogenannten Ritter-Schule bis in die Gegenwart anhängt.[148]

Eine jüngere Anregung aus der Philosophiegeschichtsschreibung aufgreifend, ließe sich dieser Zusammenhang als Konstellation verstehen – es handelt sich dabei um die aus den Forschungen von Dieter Henrich zur Philosophie des Deutschen Idealismus entwickelte Anregung der Konstellationsforschung.[149] Henrich hatte insbesondere ab der zweiten Hälfte der 1980er Jahre den Versuch unternommen, die rasche Entwicklung und dynamische Produktivität der nachkantischen deutschen Philosophie in Tübingen und Jena unter den Prämissen des Konstellationsbegriffs umfassend zu analysieren;[150] dies nicht zuletzt bezogen auf das Erkenntnisinteresse, wie in der nachkantischen Philosophie »in extrem kurzer

147 Dementsprechend gelingt Reitz, Kreise mit schwachen Meistern (wie Kap. 2, Anm. 71) die Identifikation Joachim Ritters als eines »schwachen Meisters« nur ausgehend von der Unterstellung, dass er überhaupt ein »Meister« im Sinne eines Schuloberhauptes gewesen ist, und dies noch dazu in Analogie zu Stefan George (vermittelt über die Allusion des Titels zu Ulrich Raulffs Band über den George-Kreis: Ulrich Raulff, Kreis ohne Meister. Stefan Georges Nachleben, München 2009, URL: http://books.google.de/books?id=60cEIt7NqzAC [Zugriff vom 01.12.2015]); vgl. die treffende Kritik daran bei Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 434, Anm. 6.

148 In der Forschung wurden in der Vergangenheit bereits Versuche unternommen, den Kreis um Ritter unter Berücksichtigung dieses unabgeschlossenen, netzwerkartigen Charakters vorzustellen; dies gilt insbesondere für Jürgen Seiferts Aufsatz »Joachim Ritters ›Collegium Philosophicum‹. Ein Forum offenen Denkens« (wie Kap. 2, Anm. 32).

149 Vgl. Dieter Henrich, Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795), Stuttgart 1991, darin insb. 7–46, URL: http://books.google.de/books?id=Ko7T3_5yStsC (Zugriff vom 01.12.2015), sowie zuletzt in werkautobiographischer Perspektive: Ders., Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv – Ergebnis – Probleme – Perspektiven – Begriffsbildung, in: Martin Mulsow/Marcelo Stamm (Hg.), Konstellationsforschung, Frankfurt a.M. 2005, 15–30, URL: http://books.google.de/books?id=IyvCAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); zusammenfassend auch Dies., Vorwort, in: Dies. (Hg.), Konstellationsforschung, Frankfurt a.M. 2005, 7–12, URL: http://books.google.de/books?id=IyvCAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

150 Dies führt sodann umfänglich vor Dieter Henrich, Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena 1790–1794, 2 Bde., Frankfurt a.M. 2004, URL: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015061385467 (Zugriff vom 01.12.2015).

Zeit eine außerordentliche Fülle von gewichtigen und maßgebenden Konzeptionen hervorgebracht« werden konnte.[151] Die Aufmerksamkeit des Konstellationsforschers gilt insofern besonders den zwischen den Konzepten einzelner Autoren liegenden Zusammenhängen und den intellektuellen Kraftfeldern bzw. den Denkräumen, innerhalb derer sie ihre Arbeiten verfassen bzw. vorlegen.[152] Dies erfordere, so Henrich, eine Umorientierung der forschenden Perspektive: Statt »die Motive und Probleme der Konstellationen, innerhalb deren ein Autor sich bewegte und zur Selbständigkeit kam, als scheinbar selbstverständlich verfügbare Datenmengen« in Anspruch zu nehmen, bedürften diese weit größerer Aufmerksamkeit. Ferner erlaube dies, dem kosmologischen Herkunftssinn des Wortes Konstellation entsprechend, ein Bewusstsein für die in Konstellationen umfangenen Spannungen und Distanzen zu entwickeln; Konstellationen seien in diesem Sinne nicht bloß statisch, sondern konstitutiv durch Differenz und Widerstreit denkerischer Motive gekennzeichnet.[153] Dies macht den konstellationstheoretischen Ansatz gerade für solche Gruppierungen interessant, in denen nicht allein »der Austausch und die wechselseitigen Anregungen unter gleichgerichteten Interessen fruchtbar geworden sind« bzw. in denen es nicht vorrangig »um die richtige Adaption oder auch die Überbietung des Meisterdenkens gegangen ist« – wobei Henrich unmittelbar auf den Wiener Kreis und die Heidegger-Schule anspielt –,[154] sondern für die umgekehrt Spannungen und Heterogenitäten kennzeichnend sind. Henrichs Ansatz wurde in der philosophiehistorischen Forschung sowohl methodologisch wie auch in exemplarischen Fallstudien aufgegriffen,[155] die einerseits die besonderen Leistungen Henrichs im Zusammenhang mit der Untersuchung des Frühidealismus würdigten, andererseits aber die Konstellationsforschung auf ihre allgemeine Bedeutung hin befragten und erprobten. Dass dabei gerade die Offenheit der Konstellationsforschung für auf Gespräch und Austausch angelegte Gruppierungen sowie ihre »Politik gegen falsche Verfestigungen«[156] hervorgehoben wurden, macht sie für den Fall des Ritter-Kreises

151 Henrich, Konstellationsforschung (wie Kap. 2, Anm. 149), 22f. (Hervorhebung des Originals entfernt).

152 »Eine philosophische Konstellation kann man definieren als dichten Zusammenhang wechselseitig aufeinander einwirkender Personen, Ideen, Theorien, Probleme oder Dokumente, in der Weise, daß nur die Analyse dieses Zusammenhangs, nicht aber seiner isolierten Bestandteile, ein Verstehen der philosophischen Leistung oder Entwicklung der Personen, Ideen und Theorien möglich macht.« Martin Mulsow, Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung, in: Ders./Marcelo Stamm (Hg.), Konstellationsforschung, Frankfurt a.M. 2005, 74–97, hier 74, URL: http://books.google.de/books?id=IyvCAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

153 Vgl. Henrich, Konstellationsforschung (wie Kap. 2, Anm. 149), 26–30.

154 Ders., Konstellationsforschung (wie Kap. 2, Anm. 149), 28.

155 Dies dokumentiert der aus einer Tagung in der Katholischen Akademie, München hervorgegangene Band von Martin Mulsow/Marcelo Stamm (Hg.), Konstellationsforschung, Frankfurt a.M. 2005, URL: http://books.google.de/books?id=IyvCAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015), zumal mit den im zweiten Teil des Bandes versammelten Fallstudien, welche ein weites Themenspektrum repräsentieren.

156 Mulsow/Stamm, Vorwort (wie Kap. 2, Anm. 149), 8.

interessant, dessen Untersuchung sich mit der Unterstellung ihrer Selbstreferentialität, die mit der Rede von einer Ritter-Schule verbunden ist, auseinanderzusetzen und diese infrage zu stellen hat.

Aus diesem Grund wird sich diese Arbeit in ihrem Verständnis der theoretischen Dynamiken innerhalb des Kreises um Joachim Ritter bzw. seiner Interdependenzen gegenüber breiteren intellektuellen wie gesellschaftlichen Diskursen am Konzept der Konstellationsforschung orientieren. Das konstellationstheoretische Interesse besteht somit zunächst einmal darin, einen Diskussionszusammenhang zu erfassen, der durch gemeinsame philosophische Referenzen geprägt wurde, durch gemeinsame Probleme und Fragen, nicht aber durch gemeinsame theoretische Ansätze. Dieser Diskussionszusammenhang war zudem in seiner Intensität im zeitlichen Verlauf in unterschiedlicher Weise ausgeprägt, im Verhältnis zu vermeintlichen äußeren Gegnern teils stark polemisch affiziert und entwickelte gleichwohl höchst differenzierte Positionen. Der Begriff der Konstellation ist hierbei als Fluchtpunkt des im Rahmen dieser Arbeit zu entfaltenden Verständnisses der geistigen Prozesse im Umfeld Ritters zu verstehen, ohne dass der Anspruch erhoben werden kann, diese Prozesse – in einer der Konstellationsanalyse Henrichs gleichkommenden Weise – in all ihrer Komplexität exhaustiv zu rekonstruieren. Stattdessen soll ein exemplarischer Fokus das religions- und modernitätstheoretische Denken im Umfeld Ritters erfassen. Der spezifische Mehrwert der Konstellationsforschung gegenüber anderen Ansätzen, intellektuelle Schulen, Kreise und sonstige Verbindungen ideengeschichtlich und analytisch zu erfassen, besteht in ihrer Befähigung, die auf dem Boden eines geteilten Denkraums konstitutiven Spannungen sichtbar zu machen, ohne dabei in ihrem Personal theoretisch-paradigmatisch geschlossene Gruppen vorauszusetzen. Im Falle des Ritter-Kreises ist freilich Joachim Ritter als zentrale Figur der Konstellation insofern zu verstehen, als er als Initiator und Diskussionsleiter des Collegium Philosophicum den theoretischen Austausch innerhalb der Konstellation mit seinem Denken prägte und die verschiedenen Mitglieder des Kreises über ihr gemeinsames Studium und auch über seinen Tod hinaus miteinander verband, häufig in freundschaftlicher Weise. Dass dies unterschiedliche gedankliche Ansatzpunkte und sogar gegenläufige gedankliche Entwicklungen keineswegs ausschloss, wird im Rahmen des konstellationstheoretischen Ansatzes reflektiert. Eine solche Beschreibung wäre mithin in der Lage, jenseits einer lediglich deklaratorischen Filiation der verschiedenen Teilnehmer des Collegium Philosophicum gegenüber Joachim Ritter deren tatsächliche Aufnahme und Fortführung des Ritterschen Denkens zu erfassen. Für die Teilnehmer des Collegium Philosophicum bestanden auf Grundlage eines durch die Rittersche Theorie der modernen Welt etablierten Denkraumes vielfältige intellektuelle Anschlussmöglichkeiten, Anregungen oder offene Problemstellungen Ritters aufzunehmen. Damit einher geht ein komplexes Verhältnis von engerer und loserer Anlehnung an Ritters Philosophie, die die Heterogenität der Gruppe mit bedingt. Gerade die Breite verschiedener Themen, Meinungen und Anregungen, die im Ausgang von

Ritter formuliert wurden, ist für diesen Kreis charakteristisch. Differenzierungsdynamiken, die sich so noch zu Ritters Lebzeiten bzw. nach seinem Tod ergaben, korrespondieren häufig eng mit bei Ritter selbst gegenwärtigen Ambivalenzen bzw. offenen Fragen. Als entscheidender Ausgangspunkt ist hierbei eine spezifische Form der Reflexion politischer und gesellschaftlicher Modernität zu verstehen, die eng mit der an Hegel und Aristoteles angelehnten Präsupposition einer hermeneutischen Hypolepsis verbunden ist, einen in der politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit je realisierten Vernunftgehalt philosophisch auf den Begriff zu bringen. Fraglos bedingt dies von Ritter ausgehend auch eine andere Einstellung zur modernen Welt als im Falle der kritischen Theorie, wie es auch eine andere Rezeption der Philosophie Hegels impliziert, wenngleich sich der im Schlagwort der Ritter-Schule niederschlagende Antagonismus weniger aus einem exegetischen Dissens über Hegel ergab als aufgrund von unter bestimmten Diskursbedingungen zutage tretenden Konfliktlinien in modernitätstheoretischen und gesellschaftspolitischen Fragen. Diese philosophische Orientierung an der eigenen Gegenwart und Wirklichkeit, verbunden mit ihrer entzweiungstheoretischen Beschreibung durch Ritter, wie sie in Kapitel 3 dieser Arbeit rekonstruiert wird, ist als den Ritter-Kreis konstellatorisch konstituierendes, ihren Denkraum schaffendes Zentrum zu verstehen.[157] Zugleich berücksichtigt der konstellationstheoretische Zugriff eine mögliche Rückwirkung auf Ritters eigene Philosophie. Deren Fortentwicklung unter dem Einfluss des Collegium Philosophicum bzw. zumindest unter mit dessen Hilfe vermittelter Verbindungen zu anderen Autoren ist nämlich durchaus erkennbar.[158]

Wenn der Kreis um Joachim Ritter also für die Zwecke dieser Studie als Konstellation begriffen wird, so soll damit seinem Charakter als einer unter bestimmten historischen Bedingungen erwachsenen lockeren Gruppierung von Autoren entsprochen werden. Ein gemeinsames theoretisches Paradigma war nicht gegeben, es bestanden jedoch offenkundige philosophisch-theoretische Familienähnlichkeiten.[159] Mithilfe dieser konstellationstheoretischen Beschreibung des häufig

157 Vgl. für diese methodische Rekonstruktion der Konstellationsforschung insb. Marcelo Stamm, Konstellationsforschung – Ein Methodenprofil: Motive und Perspektiven, in: Martin Mulsow/ Marcelo Stamm (Hg.), Konstellationsforschung, Frankfurt a.M. 2005, 31–73, hier 33–35, URL: http://books.google.de/books?id=IyvCAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

158 Dies gilt allen voran für seinen Kontakt zu Carl Schmitt, der wesentlich – wenn auch nicht ausschließlich – durch Mitglieder des Collegium Philosophicum vermittelt wurde; an späterer Stelle wird in dieser Arbeit ausführlicher darauf einzugehen sein, insb. in Abschnitt 4.2.

159 Den von Ludwig Wittgenstein übernommenen Begriff der Familienähnlichkeit verwendet auch Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 434, um das differenzierte Verhältnis der Mitglieder des Collegium Philosophicum untereinander sowie in Bezug auf Joachim Ritter zu beschreiben. Vgl. Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, in: Ders., Werkausgabe, Bd. 1: Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914–1916, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a.M. 1984, 225–618, insb. 278, d.i. Teil I, Abschnitt 67. Er bringt in der Tat sehr deutlich auf den Punkt, inwieweit über ihre vermeintliche gesellschaftspolitische Homogenität hinaus unter den einstigen Mitgliedern des Collegium Philosophicum in verschiedenen Punkten jeweils theoretische Näheverhältnisse zu beobachten sind, die mit Gleichförmigkeit,

verkürzend als Ritter-Schule bezeichneten Gruppenzusammenhangs soll eine retrospektive Vereinheitlichung bzw. eine nachträgliche Konstruktion von Homogenität bei zugleich manifester intellektueller Differenz vermieden werden, ebenso wie eine konfrontative Entgegensetzung zur Frankfurter Schule bestehende Überschneidungen und Berührungspunkte vernachlässigen muss.

2.4 Vorläufige Zusammenfassung und Forschungsüberblick

Die Konstellation um Joachim Ritter und sein Collegium Philosophicum hat in der jüngeren Forschung in mehrerer Hinsicht vermehrtes Interesse gefunden, wie sich in vier Punkten zusammenfassen lässt. Erstens steht dieses Interesse in engem Zusammenhang mit einer generellen Aufmerksamkeitskonjunktur die westdeutsche Bundesrepublik bis zum Zeitpunkt der Wiedervereinigung und speziell die Geschichte ihrer Intellektuellen betreffend, welche sich auch für den Bereich der politischen Ideengeschichte in zahlreichen Monographien und Sammelbänden niedergeschlagen hat. Dies gilt sowohl mit dem Fokus auf Einzelpersonen, die diese inzwischen sogenannte *alte* Bundesrepublik mehr oder weniger stark geprägt haben,[160] als auch für Gruppierungen,[161] die den im Anschluss an das Schicksal der Weimarer Republik und die nationalsozialistische Herrschaft kaum erwartbaren Erfolg der 1949 gegründeten Bundesrepublik intellektuell begleitet

gerade auch in den damit verbundenen Wertungen, keineswegs einhergehen müssen und es im Übrigen erschweren, das Ganze der akademische Schülerschaft Joachim Ritters auf *einen* Begriff zu bringen. Die begriffstheoretische Metapher der Familienähnlichkeit soll im Folgenden jedoch nicht weiter strapaziert werden. Vgl. hierzu jedoch Stamm, Konstellationsforschung (wie Kap. 2, Anm. 157), 33, der den Konstellationsbegriff ausdrücklich vom Konzept der Familienähnlichkeit distanziert.

160 Exemplarisch sei verwiesen auf Arbeiten zu Wilhelm Hennis (Stephan Schlak, Wilhelm Hennis. Szenen einer Ideengeschichte der Bundesrepublik, München 2008, URL: http://books.google.de/books?id=C8OLamivFxQC [Zugriff vom 01.12.2015]) und Arnold Gehlen (Patrick Wöhrle, Metamorphosen des Mängelwesens. Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens, Frankfurt a.M./New York 2010, URL: http://books.google.de/books?id=zbsONquYkwkC [Zugriff vom 01.12.2015]).

161 Vgl. etwa die Beiträge Dominik Gepperts zur »Gruppe 47«, exemplarisch Ders., Von der Staatsskepsis zum parteipolitischen Engagement. Hans Werner Richter, die Gruppe 47 und die deutsche Politik, in: Ders./Jens Hacke (Hg.), Streit um den Staat. Intellektuelle Debatten in der Bundesrepublik 1960–1980, Göttingen 2008, 46–68, DOI: http://dx.doi.org/10.13109/9783666367588.46 (Zugriff vom 01.12.2015). Einen erwähnenswerten Beitrag zur Historisierung von Intellektuellenbiographien der frühen Bundesrepublik bietet auch der an der »skeptischen Generation« Schelskys interessierte, diese begrifflich jedoch abweichend fassende Band von Malte Herwig, Die Flakhelfer. Wie aus Hitlers jüngsten Parteimitgliedern Deutschlands führende Demokraten wurden, München 2013, URL: http://books.google.de/books?id=V4xQUhgZLi8C (Zugriff vom 01.12.2015). In diesem Zusammenhang zu erwähnen ist im Übrigen auch die Studie von Michael Th. Greven, Politisches Denken in Deutschland nach 1945. Erfahrung und Umgang mit der Kontingenz in der unmittelbaren Nachkriegszeit, Opladen/Farmington Hills 2007, URL: http://books.google.de/books?id=cSloAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015), deren Fokus allerdings auf dem politischen Denken in den Jahren der Besatzungszeit, von 1945 bis 1949, insgesamt liegt, ohne dabei eine einzelne Person oder Gruppierung im Besonderen hervorzuheben.

und unterstützt haben.[162] Was den Ritter-Kreis betrifft, so ist für diesen Punkt die vorstehend bereits erwähnte, im Jahr 2006 erschienene Arbeit Jens Hackes, *Philosophie der Bürgerlichkeit*, als wegweisend zu betrachten.[163] Nachdem schon Ende der 1990er Jahre der Beitrag der Frankfurter Schule zu einer »intellektuellen Gründung der Bundesrepublik« zum Gegenstand eines Sammelbandes geworden war,[164] nahm Hacke in seiner Dissertationsschrift eine komplementäre »liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik« aus dem Umfeld des Ritter-Kreises in den Blick und stieß damit zunächst auf durchaus kontroverse Reaktionen.[165] Diese Kontroversität darf ihrerseits als Spiegelbild der spannungsreichen, die Bundesrepublik von Anbeginn an kennzeichnenden »pluralistische[n] Verfasstheit politischer Diskurse«[166] verstanden werden, die in einem in regelmäßigen Abständen revitalisierten *Streit um den Staat* zum Ausdruck kam und kommt.[167] Seit Anbeginn ihres Bestehens begleitet die Bundesrepublik der Vor-

162 Wie die Weimarer Republik ging die Bundesrepublik aus einem verlorenen Krieg hervor, und die Bilanz der vorgegebenen Bedingungen fiel kaum besser aus als im Jahr 1919: »Kaum jemand hätte 1945 die Prognose gewagt, dass die Chancen, eine demokratische Ordnung zu etablieren, nun günstiger lägen als knapp drei Jahrzehnte zuvor.« Jens Hacke, Die Bundesrepublik als Idee. Zur Legitimationsbedürftigkeit politischer Ordnung, Hamburg 2009, 15.

163 Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16). An daran thematisch anschließenden Beiträgen Hackes sei an dieser Stelle verwiesen auf: Jens Hacke, Die Verteidigung des Unvollkommenen. Zur Aktualität des altbundesrepublikanischen Liberalkonservatismus, in: Undine Ruge/Daniel Morat (Hg.), Deutschland *denken*. Beiträge für die reflektierte Republik, Wiesbaden 2005, 97–110, DOI: http://dx.doi.org/10.1007/978-3-322-80729-8_8 (Zugriff vom 01.12.2015); Jens Hacke, Karl Jaspers und die Ritter-Schule. Eine Spurensuche, in: Reinhard Schulz/Giandomenico Bonanni/Matthias Bormuth (Hg.), »Wahrheit ist, was uns verbindet«. Karl Jaspers' Kunst zu philosophieren, Göttingen 2009, 411–424, URL: http://books.google.de/books?id=xcEeAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); sowie Jens Hacke, Bürgerlichkeit und liberale Demokratie. Konzepte in der politischen Philosophie der Bundesrepublik, in: Gunilla Budde/Eckart Conze/Cornelia Rauh (Hg.), Bürgertum nach dem bürgerlichen Zeitalter. Leitbilder und Praxis seit 1945, Göttingen 2010, 117–131, URL: http://books.google.de/books?id=6rZNtOEwX0EC (Zugriff vom 01.12.2015).

164 Vgl. Albrecht/Behrmann/Bock [u.a.] (Hg.), Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik (wie Kap. 2, Anm. 69), erschienen im Jahr 1999.

165 Mit gleich drei Beiträgen wurde diese Debatte um Hackes Buch etwa in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« ausgetragen: Walter Schweidler, Eine Theorie des Selbstverständlichen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55/4 (2007), 649–652, DOI: http://dx.doi.org/10.1524/dzph.2007.55.4.649 (Zugriff vom 01.12.2015); Herbert Schnädelbach, Die Verteidigung der Republik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55/4 (2007), 653–660; Hauke Brunkhorst, Bürgerlichkeit als Philosophie der Postdemokratie. Ein Beitrag zur Debatte um Jens Hackes Philosophie der Bürgerlichkeit, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55/5 (2007), 836–839, DOI: http://dx.doi.org/10.1524/dzph.2007.55.5.836 (Zugriff vom 01.12.2015). Vgl. auch Jan-Werner Müller, Merken, nicht ableiten, in: Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 61/1 (2007), 68–72.

166 Hacke, Die Bundesrepublik als Idee (wie Kap. 2, Anm. 162), 9.

167 Für die ersten Jahrzehnte bundesrepublikanischer Geschichte etwa dokumentiert in dem gleichnamigen Band von Jens Hacke/Dominik Geppert (Hg.), Streit um den Staat. Intellektuelle Debatten in der Bundesrepublik 1960–1980, Göttingen 2008, DOI: http://dx.doi.org/10.13109/9783666367588 (Zugriff vom 01.12.2015). Vgl. auch weitere jüngere Beiträge zur Intellektualitätsgeschichte der alten Bundesrepublik in den folgenden Sammelbänden: Franz-Werner Kersting/Jürgen Reulecke/Hans-Ulrich Thamer (Hg.), Die zweite Gründung der Bundesrepublik.

behalt, sie sei nicht mehr als ein Provisorium ohne »geistige Vorstellung seiner selbst«[168], wie es Friedrich Sieburg bereits 1954 festhielt, oder aber – was Rüdiger Altmann ihr als ein Erbe der Kanzlerschaft Adenauers zuschrieb – ein »Staat ohne geistigen Schatten«[169]. Noch in den jüngeren ideengeschichtlichen Debatten setzt sich autoreflexiv diese die Bundesrepublik über die Zeit begleitende vielstimmige Kontroversität ihrer geistigen und ideellen Gestalt fort. Durch die damit verbundene Perspektivenöffnung wird es jedoch auch möglich, die Philosophie Ritters und seines Kreises nun gar als eine »›Normalphilosophie‹ der Bundesrepublik« zu beschreiben, wie es zuletzt noch Henning Ottmann getan hat.[170]

Einen zweiten Aspekt dieser Interessensdynamik, der allerdings eng mit dem erstgenannten verknüpft ist und auf eine entsprechende Nachfrage antwortet, markiert die verstärkte autobiographische Mitteilungsbereitschaft der Angehörigen ebenjener Generation, der auch die im Interesse dieser Arbeit stehenden Schüler Joachim Ritters angehören.[171] Zwar machte Dieter Henrich den »Abgang« dieser Generation – ihren Rückzug aus dem universitären Betrieb – bereits vor beinahe zwei Jahrzehnten aus,[172] und zudem haben gerade Autoren wie Odo Marquard oder auch Hermann Lübbe in Artikeln und Interviews schon seit längerer Zeit immer wieder offenherzig über ihre Lebensgeschichte, zumal ihre Zugehörigkeit zum Collegium Philosophicum, Auskunft gegeben.[173] Die Selbst-

Generationswechsel und intellektuelle Wortergreifungen 1955–1975, Stuttgart 2010, URL: http://books.google.de/books?id=Vm0qAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Friedrich Kießling/Bernhard Rieger (Hg.), Mit dem Wandel leben. Neuorientierung und Tradition in der Bundesrepublik der 1950er und 60er Jahre, Köln/Weimar/Wien 2011, URL: http://books.google.de/books?id=B4Q23T7_AZMC (Zugriff vom 01.12.2015); Thomas Kroll/Tilman Reitz (Hg.), Intellektuelle in der Bundesrepublik Deutschland. Verschiebungen im politischen Feld der 1960er und 1970er Jahre, Göttingen 2013, DOI: http://dx.doi.org/10.13109/9783666300455 (Zugriff vom 01.12.2015). Vgl. auch die zusammenfassenden Sammelbesprechungen von Friedrich Kießling, Westernisierung, Internationalisierung, Bürgerlichkeit? Zu einigen jüngeren Arbeiten der Ideengeschichte der alten Bundesrepublik, in: Historische Zeitschrift 287 (2008), 363–389, DOI: http://dx.doi.org/10.1524/hzhz.2008.0046 (Zugriff vom 01.12.2015), und Philipp Hölzing, Zur politischen Ideengeschichte der »Bonner Republik«. Ein Literaturbericht, in: Philosophische Rundschau 57/1 (2010), 33–48, DOI: http://dx.doi.org/10.1628/003181510791058911 (Zugriff vom 01.12.2015).

168 Friedrich Sieburg, Die Lust am Untergang. Selbstgespräche auf Bundesebene, Frankfurt a.M. 2010, 149.

169 Rüdiger Altmann, Das Erbe Adenauers. Eine Bilanz, Stuttgart 1960, 10.

170 Henning Ottmann, »Antike ohne Ende«. Es ist mehr Altes im Neuen, als manchem bewusst ist: Die politische Philosophie der Gegenwart bezieht sich in vielen Aspekten auf das Denken der Antike, in: Akademie Aktuell – Zeitschrift der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 53, 15/2 (2015), 42–44, hier 44, URL: http://www.badw.de/de/publikationen/akademieAktuell/2015/53/0215_10b_Ottmann_V04.pdf (Zugriff vom 01.12.2015); vgl. anschließend daran auch Schweda, Ritter und die Ritter-Schule (wie Kap. 1, Anm. 19), insb. 184–189.

171 Über den Zusammenhang der Ritter-Schüler hinaus sei an dieser Stelle etwa auf Karl Heinz Bohrer, Granatsplitter. Erzählung einer Jugend, München 2012, URL: http://books.google.de/books?id=WpZPAgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015), verwiesen.

172 Vgl. Henrich, Eine Generation im Abgang (wie Kap. 2, Anm. 74).

173 Für Marquard vgl. etwa: Abschied vom Prinzipiellen (1981, wie Kap. 2, Anm. 47), Zukunft und Herkunft (1994, wie Kap. 2, Anm. 127) oder Verweigerung der Bürgerlichkeitsverweigerung (2004,

historisierung der Ritter-Schüler ist so zweifellos älteren Datums.[174] Aus der von Robert Spaemann, Odo Marquard oder auch Ernst-Wolfgang Böckenförde zuletzt auskunftsweise gegebenen Autobiographik im neunten Lebensjahrzehnt spricht nun allerdings eine davon qualitativ abweichende, umfassende Retrospektive des eigenen Lebens,[175] teils auch stark geprägt von Gedanken über das Sterben oder den Tod.[176]

Ein weiterer dritter Punkt betrifft die theoretische wie historiographische Aufarbeitung der Begriffsgeschichte als ein für die bundesdeutschen Geisteswissen-

wie Kap. 2, Anm. 3). Gespräche mit Hermann Lübbe sind zuletzt gesammelt erschienen: Hermann Lübbe im Gespräch, München 2010, URL: http://books.google.de/books?id=mCLyAwAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015); vgl. darin insb. die in diesem Zusammenhang einschlägigen Gespräche mit Jens Hacke (Die zweite deutsche Demokratie in Ja-Sager-Perspektive, in: Gespräche mit Hermann Lübbe [wie oben], 25–39) und Joachim Schickel (Philosophie zwischen Logik und Ideologie – mit Rückblicken auf die 68er vor dem Ende der marxistischen Gegenaufklärung, in: Gespräche mit Hermann Lübbe [wie oben], 95–119).

174 Die mit den Hinweisen Marquards, aber auch Tugendhats einhergehende verstärkte Selbsthistorisierung der Ritter-Schüler in den 1980er Jahren mündete u.a. in eine Tagung in Bad Homburg im November 1989, dokumentiert in dem Band von Ulrich Dierse (Hg.), Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004, URL: http://books.google.de/books?id=pMgnAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Eine bereits im März 1989 in Münster veranstaltete Tagung unter dem Titel »Metaphysik und Politik. Über Bedingungen und Ziele politischen Handelns« war zudem auf inhaltlicher Ebene stark von Ritterschen Überlegungen inspiriert; sie wurde dokumentiert mit dem Band von Volker Gerhardt (Hg.), Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns, Stuttgart 1990, URL: http://books.google.de/books?id=TH9LAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Auf eine verspätete Selbstwahrnehmung der Ritter-Schüler und ihres wechselseitigen »Stallgeruchs« wies Dirk van Laak hin – Gespräche in der Sicherheit des Schweigens (wie Kap. 2, Anm. 32), 192f. –, was inzwischen allerdings auch bereits mehr als zwei Jahrzehnte zurückliegt.

175 Vgl. Robert Spaemann, Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen, Stuttgart 2012, URL: http://books.google.de/books?id=GivOJvIXt7AC (Zugriff vom 01.12.2015); mit diesem Band, der Gespräche Spaemanns mit dem Journalisten Stephan Sattler sowie kürzere Essays Spaemanns wiedergibt, eng verbunden ist die zweibändige Edition gesammelter Texte Spaemanns unter dem Titel *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze* (Stuttgart 2010 bzw. 2011, URL: http://books.google.de/books?id=LZspU6agMwYC bzw. http://books.google.de/books?id=X0jgKJLYnt4C [Zugriff vom 01.12.2015]). Vgl. auch das biographische Gespräch von Robert Spaemann/Hanns-Gregor Nissing, Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens. Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks. Ein Gespräch, in: Hanns-Gregor Nissing (Hg.), Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann, München 2008, 122–136, URL: http://books.google.de/books?id=Q5I-PpIP4vgC (Zugriff vom 01.12.2015). Hermann Lübbe betreffend ist insb. auf dessen philosophisch-biographische Selbstdarstellung hinzuweisen in Ders., Philosophie im 20. Jahrhundert – wie ich sie kennen lernte, in: Hanns-Gregor Nissing (Hg.), Hermann Lübbe. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung, Darmstadt 2009, 23–43, sowie auf das in demselben Band abgedruckte Gespräch von Lübbe/Nissing, Lebenserfahrung und pragmatische Vernunft (wie Kap. 2, Anm. 46); vgl. ferner auch den Band *Hermann Lübbe im Gespräch* (wie Kap. 2, Anm. 173). Für Böckenförde ist in diesem Zusammenhang zu verweisen auf den Band *Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht. Aufsätze von Ernst-Wolfgang Böckenförde* (Frankfurt a.M. 2011), der neben zahlreichen Texten des Autors auch sein bereits zitiertes Interview mit Dieter Gosewinkel umfasst: »Beim Staat geht es nicht allein um Macht« (wie Kap. 2, Anm. 50).

176 So im Falle des Gesprächs von Franz Josef Wetz mit Odo Marquard, Das Alter – mehr Ende als Ziel, in: Odo Marquard, Endlichkeitsphilosophisches. Über das Altern, hg. von Franz Josef Wetz, Stuttgart 2013, 76–95.

schaften weit über die Philosophie hinaus prägendes Konzept.[177] In diesem Zusammenhang gilt Joachim Ritter und seinem Kreis Aufmerksamkeit vor allem im Hinblick auf das Historische Wörterbuch der Philosophie, das nach seinem Abschluss im Jahr 2007 – Joachim Ritter selbst konnte nur die bis 1974 erschienenen ersten drei Bände des Wörterbuchs selbst herausgeben – inzwischen selbst zum Gegenstand der Forschung geworden ist.[178]

Schließlich aber ist viertens, und zwar möglicherweise auch angeregt durch die vorgenannten drei Punkte, zuletzt auch Joachim Ritters philosophisches Denken selbst in den Mittelpunkt gerückt. In diesem Zusammenhang sind namentlich die Beiträge Mark Schwedas hervorzuheben, die auch durch den Zugang zu den seit einigen Jahren im Deutschen Literaturarchiv Marbach verwahrten Beständen des Nachlasses von Joachim Ritter eine erweiterte materielle Grundlage gegenüber früheren Arbeiten aufweisen können.[179] Schwedas im Jahr 2013 publizierte Dissertation *Entzweiung und Kompensation. Joachim Ritters philosophische Theorie der modernen Welt* bietet eine grundlegende Rekonstruktion der Ritterschen

177 Zur Reflexion des Ansatzes der Begriffsgeschichte insgesamt vgl. exemplarisch die folgenden Bände: Hans Erich Bödecker (Hg.), Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, Göttingen 2002, URL: http://books.google.de/books?id=jpZY86g4WwUC (Zugriff vom 01.12.2015); Carsten Dutt, Herausforderungen der Begriffsgeschichte, Heidelberg 2003, URL: http://books.google.de/books?id=D2wbAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Hans Ulrich Gumbrecht, Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte, Paderborn 2006, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00046089/image_84 (Zugriff vom 01.12.2015); Riccardo Pozzo/Marco Sgarbi (Hg.), Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte, Hamburg 2010, URL: http://books.google.de/books?id=VVoNQYTP7vcC (Zugriff vom 01.12.2015).

178 Einen knappen Überblick zum Historischen Wörterbuch der Philosophie gibt Walter Tinner, Das Unternehmen Historisches Wörterbuch der Philosophie, in: Riccardo Pozzo/Marco Sgarbi (Hg.), Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte, Hamburg 2010, 9–13, URL: http://books.google.de/books?id=VVoNQYTP7vcC (Zugriff vom 01.12.2015). Vgl. zur Geschichte des Projekts außerdem: Margarita Kranz, Gelehrte Geschäfte. Warum Hans-Georg Gadamer nicht Herausgeber des Historischen Wörterbuchs der Philosophie wurde, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 2/4 (2008), 95–111; vgl. darüber hinaus zur Entwicklung der philosophischen Begriffsgeschichte in der Nachkriegs-Bundesrepublik die jüngeren Arbeiten derselben Autorin: Margarita Kranz, Begriffsgeschichte institutionell. Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956–1966). Darstellung und Dokumente, in: Archiv für Begriffsgeschichte 53 (2011), 153–226, sowie Dies., Begriffsgeschichte institutionell – Teil II. Die Kommission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz unter den Vorsitzenden Erich Rothacker und Hans Blumenberg (1949–1974), in: Archiv für Begriffsgeschichte 54 (2012), 119–194.

179 Vgl. Mark Schweda, Bürgerliches Leben und praktische Philosophie. Joachim Ritters Deutung des aristotelischen ›bios politikos‹, in: Simone Springmann/Asmus Tautsch (Hg.), Was ist Leben? Volker Gerhardt zum 65. Geburtstag, Berlin 2009, 149–154, URL: http://books.google.de/books?id=oXNAAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Ders., Joachim Ritters Begriff des Politischen. Carl Schmitt und das Münsteraner *Collegium Philosophicum*, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 4/1 (2010), 91–111; Ders., Freiheit und Bewahrung. Joachim Ritters philosophischer Liberalismus in der politischen Geistesgeschichte der Bundesrepublik, in: Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung 26 (2014), 393–425, DOI: http://dx.doi.org/10.5771/9783845256511_393 (Zugriff vom 01.12.2015). Die von Schweda besorgte Edition der Vorlesungen zur Philosophischen Ästhetik Ritters sowie die des Briefwechsels von Ritter und Carl Schmitt wurden bereits angesprochen (vgl. Kap. 2, Anm. 42).

Philosophie in ihrer Genese, in verschiedenen inhaltlichen Aspekten sowie ihrer kritischen Diskussion und befragt sie überdies auf aktualisierungsfähige Potentiale.[180] Dies ergänzt mithin die für einzelne Schüler Ritters bereits bestehende Forschung[181] und begegnet darüber hinaus dem bemerkenswerten Mangel, dass Sekundärliteratur zur Philosophie Joachim Ritters – im Unterschied zu verschiedenen seiner akademischen Schüler – bislang kaum vorliegt.[182] Dieselbe Diskrepanz lässt sich im Übrigen auch für das eigentliche Œuvre dieser Autoren ausmachen. Denn anders als die teils sehr umfangreichen, breit verstreut publizierten Arbeiten namentlich Hermann Lübbes, Odo Marquards und Robert Spaemanns darf das Werk Joachim Ritters als übersichtlich gelten.[183] Es beschränkt sich im

180 Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19); vgl. zuletzt auch Schweda, Ritter und die Ritter-Schule (wie Kap. 1, Anm. 19).

181 Hinzu kommen die Erträge einer Tagung, die am 5./6. Dezember 2013 im Deutschen Literaturarchiv Marbach stattfand unter dem Titel *Entzweiung und Kompensation. Die Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler*. Vgl. die zum Zeitpunkt der Drucklegung der vorliegenden Studie angekündigte Publikation der Ergebnisse dieser Tagung und weiterer neuer Forschungsbeiträge in dem Band von Mark Schweda/Ulrich von Bülow (Hg.), Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler, Göttingen (im Druck).

182 Vgl., neben spezifischeren Beiträgen, die hier bereits angesprochen wurden oder auf die noch zu verweisen sein wird, zu Hermann Lübbe bspw. die Sammelbände von Georg Kohler/Heinz Kleger (Hg.), Diskurs und Dezision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, Wien 1990, URL: http://books.google.de/books?id=dflWAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Kurt Röttgers (Hg.), Politik und Kultur nach der Aufklärung. Festschrift Hermann Lübbe zum 65. Geburtstag, Basel 1992, URL: http://books.google.de/books?id=LhSDAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Hanns-Gregor Nissing (Hg.), Hermann Lübbe. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung, Darmstadt 2009. Mit Bezug auf Robert Spaemann: Hanns-Gregor Nissing (Hg.), Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann, München 2008, URL: http://books.google.de/books?id=Q5I-PpIP4vgC (Zugriff vom 01.12.2015); Holger Zaborowski, Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person. Nature, Freedom, and the Critique of Modernity, Oxford 2010; Stefan Meisert, Ethik, die sich einmischt. Eine Untersuchung der Moralphilosophie Robert Spaemanns, Fribourg/Freiburg/Wien 2014. Mit Bezug auf Odo Marquard: Alois Halbmayr, Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus, Innsbruck 2000; Rochus Leonhardt, Skeptizismus und Protestantismus. Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie, Tübingen 2003, URL: http://books.google.de/books?id=_fWaSxhNJH4C (Zugriff vom 01.12.2015); sowie jüngst Franz Josef Wetz, Nachwort. Bürgerlicher Optimismus erwächst aus existenziellem Pessimismus, in: Odo Marquard, Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays, 2. Aufl., Stuttgart 2015, 303–338. Mit Bezug auf Ernst-Wolfgang Böckenförde zuletzt die Sammelbände von Reinhard Mehring/Martin Otto (Hg.), Voraussetzungen und Garantien des Staates. Ernst-Wolfgang Böckenfördes Staatsverständnis, Baden-Baden 2014; Hermann-Josef Große Kracht/Klaus Große Kracht (Hg.), Religion – Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde, Paderborn 2014. Zusammenfassend auch: Volker Steenblock, Hermann Lübbe, in: Julian Nida-Rümelin/Elif Özmen (Hg.), Philosophie der Gegenwart. In Einzeldarstellungen von Agamben bis von Wright, Stuttgart 2007, 395–399; Peter Kampits, Odo Marquard, in: Julian Nida-Rümelin/Elif Özmen (Hg.), Philosophie der Gegenwart. In Einzeldarstellungen von Agamben bis von Wright, Stuttgart 2007, 434–437; Rolf Schönberger, Robert Spaemann, in: Julian Nida-Rümelin/Elif Özmen (Hg.), Philosophie der Gegenwart. In Einzeldarstellungen von Agamben bis von Wright, Stuttgart 2007, 631–636.

183 Vgl. für aktuelle Bibliographien zu Spaemann und Lübbe: Hanns-Gregor Nissing, Pragmatische Bibliographie Hermann Lübbe 1951–2009, in: Ders. (Hg.), Hermann Lübbe. Pragmatische Vernunft

Wesentlichen auf zwei Sammelbände, von denen einer zurzeit nicht mehr aufgelegt ist, sowie neuerdings die vorstehend bereits erwähnte Vorlesungs-Edition aus dem Nachlass.

Joachim Ritters Philosophie formuliert eine Theorie der modernen Welt, die sich nicht nur in ihrer Untersuchung der bürgerlichen Gesellschaft der Aufnahme von Überlegungen des Aristoteles und Hegels verdankt, sondern diesen auch in ihrem gegenwarts- und wirklichkeitsanalytischen Anspruch folgt. Zentral wird für Ritter in diesem Zusammenhang der Begriff der Entzweiung, welcher sowohl den Prozess der Genese wie auch den gegebenen Zustand der modernen Welt beschreibt: als ein Auseinandertreten vormals verbundener Elemente, deren einstige Verbundenheit der historisch informierten Gegenwartsanalytik allerdings nicht nur präsent bleibt, sondern von ihr auch in einer sachlichen Aufeinanderverwiesenheit geltend gemacht wird. Ob diese Entzweiungsstruktur nun ihrerseits affirmiert oder bedauert wird – zu unterschiedlichen Zeiten sind durchaus beide Aspekte bei Ritter anzutreffen, wenn sich auch die zustimmende Perspektive spätestens ab Mitte der 1950er Jahre durchsetzt –, so ist sie für Joachim Ritter jedenfalls eine unhintergehbare Voraussetzung der modernen Welt. Das bedeutet umgekehrt freilich nicht, dass eine zukünftige Überwindung der Entzweiungsstruktur als geschichtspolitisches Projekt nicht angestrebt werden oder sich die positivierungsfähige Entzweiung zu einer nicht wünschbaren Entfremdung verschärfen könnte. Nichtsdestoweniger liegt es nahe, von dieser entzweiungstheoretischen Zeitdiagnose ausgehend nach der Rolle der Religion zu fragen. Der von ihr, das heißt dem Christentum, gegebene Deutungsrahmen bildet einerseits den Inbegriff jener theologisch-absolutistischen Weltordnung, aus der sich die moderne Gesellschaft sich säkularisierend emanzipiert. Andererseits repräsentiert die Religion sowohl einen beanspruchten Horizont von Wahrheit als auch einen historisch verbürgten Substanzbezug, deren Fortbestand je nach subjektiver Position erwünscht sein oder zurückgewiesen werden mag, allerdings unter den Voraussetzungen und in den Grenzen säkularisierungsbedingter Religionsfreiheit gerade modern möglich bleibt.

Somit stellt sich auch die Frage, inwieweit die spezifische Art und Weise, in der Joachim Ritter gesellschaftliche Modernität im Kontext der frühen Bundesrepublik reflektierte, und die Implikationen, die dies für die Religion hat, welche als verbindlicher normativer Rahmen von Staat und Gesellschaft ungeachtet ihrer mehr oder weniger starken gesellschaftlichen Präsenz nicht mehr infrage kommt, bei verschiedenen Autoren aus dem Kreis des Collegium Philosophicum wirksam

nach der Aufklärung, Darmstadt 2009, 145–174; Ders., Robert Spaemann – Schriftenverzeichnis 1947–2007, in: Ders. (Hg.), Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann, München 2008, 137–198, URL: http://books.google.de/books?id=Q5I-PpIP4vgC (Zugriff vom 01.12.2015). Eine aktuelle Bibliographie der Schriften Ernst-Wolfgang Böckenfördes bietet die Gesamtbibliographie Ernst-Wolfgang Böckenförde (1957–2011), in: Johannes Masing/Joachim Wieland (Hg.), Menschenwürde – Demokratie – Christliche Gerechtigkeit. Tagungsband zum Festlichen Kolloquium aus Anlass des 80. Geburtstags von Ernst-Wolfgang Böckenförde, 89–183.

werden. Für viele von ihnen ist in der differenzierten Rezeption Ritterscher Überlegungen ein hohes Problembewusstsein hinsichtlich religionsphilosophischer Fragen zu erkennen. Dies dokumentiert sich teils bis in die Gegenwart hinein in einem andauernden intellektuellen und publizistischen Engagement in Sachfragen, welche die gesellschaftliche und politische Rolle von Religion im Allgemeinen und der christlichen Kirchen im Besonderen betreffen. Bei Hermann Lübbe, Odo Marquard und Robert Spaemann sowie Ernst-Wolfgang Böckenförde – diese Autoren aus dem Ritter-Kreis werden im Zentrum der entsprechenden Abschnitte dieser Arbeit stehen (siehe Kapitel 4) – bedeutet dies aber zugleich eine in verschiedenen Aspekten jeweils eigenständig fortentwickelte Reflexion des Verhältnisses von Religion und gesellschaftlicher Modernität, die in je unterschiedlichem Grade von Überlegungen Ritters ausgeht und auf diese Weise verschiedene Anknüpfungspunkte der Ritterschen Modernetheorie sichtbar macht.

Bei einigen der erwähnten Autoren ist das Interesse an religionsphilosophischen und religionssoziologischen bzw. -politischen Zusammenhängen kontinuierlich seit den 1950er Jahren nachzuvollziehen: Sowohl an allgemeinen gesellschaftlich-politischen Debatten um die Rolle der Religion als auch an religiösen Binnendebatten um die Position von Kirche und Christentum innerhalb der modernen Gesellschaft waren sie immer wieder beteiligt. Betrachtet man das Collegium Philosophicum ideengeschichtlich als Ort einer liberalkonservativ-bürgerlichen Begründung der Bundesrepublik Deutschland,[184] vermag es kaum zu erstaunen, dass es von einer besonderen Sensibilität gegenüber solcherart Fragen begleitet wurde. Dies dürfte auch den gesellschaftlichen Realitäten der frühen Bundesrepublik zu verdanken sein, wie sie den Ritter-Kreis zeittypisch geprägt haben und für die eine im Gegensatz zu unserer Gegenwart größere Bedeutung individueller religiöser bzw. konfessioneller Bindungen sowie ihrer politischen Repräsentation bestand. Eine enge Verbindung bürgerlicher Lebensentwürfe und eines religiösen Bewusstseins wird dabei in einer Weise vorausgesetzt, die jedenfalls den Verlust eines religiösen Glaubens, wenn auch nicht unbedingt als defizitär, so doch als – wenigstens historisch-soziologisch – erklärungsbedürftig erscheinen lässt.[185] Eine im Grundsatz positive Sichtweise auf Religion als soziales Phänomen und Bürgerlichkeit formende wie erhaltende Institution ist somit im Grunde allen Autoren aus dem Ritter-Kreis gemein, ungeachtet voneinander abweichender Urteile in einzelnen Fragen und im Charakter des je individuellen religiösen Bekenntnisses, ungeachtet auch der besonders bei Odo Marquard weit vorangetriebenen Relativierung religiöser Unbedingtheitsansprüche.[186]

184 Vgl. dazu insb. Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), der auf religionsphilosophische Aspekte jedoch nur am Rande eingeht (vgl. insb. 245–256 für die Theorie der Zivilreligion).

185 So etwa in den subjektiven Schilderungen Odo Marquards im Gespräch mit Franz Josef Wetz, in: Das Alter (wie Kap. 2, Anm. 176), 95.

186 Vgl. dazu im Folgenden insb. die Abschnitte 4.1.4–4.1.6 dieser Arbeit.

Das jeweils eingenommene Verhältnis zur Religion und die jeweils vorgetragene Religionstheorie der hier verhandelten Autoren bieten einen geeigneten Ausgangspunkt, um die inhaltliche Heterogenität des Kreises um Joachim Ritter bei gleichzeitig erkennbarer Aufnahme und Diskussion von Motiven aus dessen Philosophie nachzuvollziehen. Hermann Lübbe, Odo Marquard und Robert Spaemann sowie auch Ernst-Wolfgang Böckenförde reagieren in je unterschiedlicher Weise auf bei Joachim Ritter angelegte Ambiguitäten, das heißt im zeitlichen Entwicklungsverlauf seines Denkens wahrnehmbare Nuancierungen sowie das im Rahmen seiner Entzweiungstheorie bestehende Spannungsverhältnis zwischen einem der Entzweiung zugrunde liegenden Ganzheitshorizont und seiner geforderten Unhintergehbarkeit. Dadurch – im Einzelnen wird es im Folgenden zu zeigen sein – rechtfertigt sich der entsprechende Schwerpunkt dieser Arbeit mit dem Ziel, differenzierende Diskursdynamiken innerhalb des Kreises und in seiner Außenbeziehung exemplarisch zu rekonstruieren. Umgekehrt entspricht die Hervorhebung der Frage der Religion jedoch auch einem Interesse, das über die Binnendebatten des Ritter-Kreises hinausweist, nämlich zu verstehen, inwiefern das im Ritter-Kreis bestehende religionstheoretische Problembewusstsein unbeschadet aller sozialen Veränderungsprozesse auch in der Gegenwart noch in der Lage sein kann, gesellschaftliche Diskurse zu beeinflussen, sie zu prägen oder doch mit relevanten Beiträgen zu bereichern.

Die im Grundgesetz verankerten Strukturen des bundesdeutschen Religionsverfassungsrechts und damit staatlicher Religionspolitik sind über alle gesellschaftlichen und politischen Wandlungen der Bundesrepublik hinweg – die deutsche Wiedervereinigung eingeschlossen – seit 1949 nahezu unverändert geblieben.[187] An der nichtsdestoweniger intensiven Debatte der Gegenwart um die rechte Gestaltung der Rahmenbedingungen des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften, welche in den letzten Jahren und Jahrzehnten durch ein sich entwickelndes Bewusstsein für Problematiken einer Einbindung nicht-christlicher religiös-weltanschaulicher Gruppierungen (vor allem des Islams) in das bestehende System einerseits, andererseits durch die weiter schwindende kirchliche und allgemein religiöse Bindung der Bevölkerung herausgefordert wurden, sind immer wieder auch Autoren aus dem Kreis Joachim Ritters beteiligt.[188] Im

187 Einen knappen aktuellen Überblick über das komplexe politik- und rechtstheoretische Problemfeld des Religionsverfassungsrechts bot zuletzt bspw. Karsten Fischer, Religionspolitische Governance im weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat: Eine Problemskizze, in: Andreas Voßkuhle/Christian Bumke/Florian Meinel (Hg.), Verabschiedung und Wiederentdeckung des Staates im Spannungsfeld der Disziplinen, Berlin 2013, 125–153.

188 Einige Hinweise auf jüngere religionspolitische Debattenbeiträge aus dem Kreis des Collegium Philosophicum: Ein Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte vom November 2009 zuungunsten der Anbringung von Kruzifixen in (italienischen) Schulräumen kritisierte Martin Kriele, Ein Menschenrecht auf Säkularisierung? Die Religionsfreiheit schrumpft zum Schutz vor unliebsamen Anblicken: Das europäische Kruzifixurteil folgt der Logik des Schweizer Minarettverbots, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25.02.2010, 36, URL: http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/europaeisches-kruzifixurteil-ein-menschenrecht-auf-

Bereich der politischen Theorie und Philosophie dokumentiert sich die Aktualität der Frage nach der Religion schließlich in jener Aktualisierung, die sie durch das in der deutschsprachigen wie internationalen Öffentlichkeit vielstimmig aufgenommene, namentlich von Jürgen Habermas bekundete Interesse gefunden hat, auch religiöse Überzeugungen im Interesse der Verteidigung des demokratischen Rechtsstaates gegen diesen gefährdende Entwicklungen in die Pflicht zu nehmen.[189] Ihre Teilhabe an einer von religiösen wie säkularen Kräften gemeinsam getragenen öffentlichen Vernunft, deren Legitimation gleichwohl von metaphysischen Prämissen frei bleibt, explizit einzufordern, steht sowohl dem säkularistischen Wunsch entgegen, religiöse Bekenntnisgehalte aus dem Raum öffentlichen Vernunftgebrauchs auszuschließen, als auch nicht minder der Neigung des religiösen Bewusstseins hin zur Selbstverkapselung wider eine ihm fremde Welt und Gesellschaft. Dass ebendiese Option bei Habermas selbst von der Aufnahme eines der prominentesten Theoreme aus dem Bestand bundesrepublikanischer Sozialphilosophie – und dabei zugleich dem Umfeld des Collegium Philosophicum – begleitet wird, nämlich dem sogenannten Böckenförde-Diktum,[190] hat der These einer uneingestandenen, heimlichen Nähe von Ritter-Kreis und Frankfurter

saekularisierung-1605556.html (Zugriff vom 01.12.2015). Die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil formulierte Zustimmung insbesondere der katholischen Kirche zur Idee des säkularisierten, religiös-weltanschaulich neutralen Staates als Wirkung einer übergreifenden, der Religion gegenüber offenen Konzeption dieser Neutralität einerseits sowie einer vernunftbewirkten »Reinigung des Glaubens« andererseits unterstrich Ernst-Wolfgang Böckenförde, Der säkularisierte, religionsneutrale Staat als sittliche Idee. Die Reinigung des Glaubens durch die Vernunft, in: Ders., Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht. Aufsätze, Frankfurt a.M. 2011, 84–93, URL: http://books.google.de/books?id=Ue07CgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015); ein gekürzter Vorabdruck in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« erschien am 16. September 2010). Eine »pflegliche Behandlung« religiöser Empfindungen staatlicherseits, d.h. ihren Schutz vor empfundenen Beleidigungen infolge blasphemischer Äußerungen oder Handlungen mit den Mitteln des Strafrechts forderte Robert Spaemann, Beleidigung Gottes oder der Gläubigen?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25.07.2012, 33, URL: http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/robert-spaemann-zur-blasphemie-debatte-beleidigung-gottes-oder-der-glaeubigen-11831612.html (Zugriff vom 01.12.2015). Zweifel an einer »Schadensfolge des deutschen Staatskirchenrechts«, nämlich der Kirchensteuer und ihrer Zukunftsfähigkeit, artikulierte Hermann Lübbe, Freiheit und Pluralisierung der Religion. Kulturelle und rechtspolitische Konsequenzen, in: Karlies Abmeier/Michael Borchard/Matthias Riemenschneider (Hg.), Religion im öffentlichen Raum, Paderborn/München/Wien [u.a.] 2013, 41–58, insb. 57f.

189 Vgl. die vielbeachtete Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahr 2001: Jürgen Habermas, Glauben und Wissen, in: Ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980–2001, Frankfurt a.M. 2003, 249–262.

190 Jürgen Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 106–118, dort insb. 106, URL: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015063306354 (Zugriff vom 01.12.2015). Die Frage einer Wende von Habermas in Bezug auf das Böckenförde-Theorem diskutiert Karsten Fischer, Das Transzendenzparadox religiöser Liberalität: Religionspolitische Probleme der postsäkularen Gesellschaft nach Habermas, in: Ders., Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat, Berlin 2009 185–213, insb. 187–190, URL: http://books.google.de/books?id=V1BOAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schule erneute Bestätigung verliehen.[191] Ohnedies jedoch muss der Frage nach dem Verhältnis von Politik und Religion für das Selbstverständnis einer modernen liberalen Demokratie dann besondere Bedeutung zukommen, wenn der moderne, freiheitliche und säkulare Rechtstaat als Ergebnis von Ablösungsprozessen aus theologischen bzw. religiösen Bindungen verstanden wird.[192] Die Frage nach der Religion rührt somit an die Wurzeln und die Selbstverständigung jeder säkularen politischen Gemeinschaft, und sie ist für diese von dauerhaft vitaler Bedeutung.

Aus der Vielzahl dieser Aspekte speist sich das Interesse dieser Arbeit für die historische Bedeutung und mögliche weitere Aktualität religionsphilosophischer und religionspolitischer Positionen und Diskurse aus dem Umfeld Joachim Ritters, ihre jeweilige Herausbildung und Differenzierung. Bereits in den 1950er und 1960er Jahren wird im Ritter-Kreis mit einem geschichtsphilosophischen Interesse, später auch mit einem Interesse an Fragen der Säkularisierung oder nach einer Zivilreligion die zentrale Bedeutung der Frage nach dem Verhältnis von Politik und Religion artikuliert, von der auch diese Studie ausgeht. Dass Joachim Ritter selbst keine dezidierte Position zu dieser Thematik formulierte, oder dass er dies allenfalls vorsichtig und randständig tat,[193] mag dazu beigetragen haben, dass sich in seinem Kreis ein differenzierter Diskurs ausbilden konnte. Daraus bedingt sich der Fortgang dieser Untersuchung in seiner Struktur und in ihren schwerpunktmäßigen Erkenntnisinteressen. In Kapitel 3 dieser Arbeit wird sich zunächst eine Darstellung der Philosophie Joachim Ritters unter besonderer Berücksichtigung jener Aspekte, die für sein Verständnis des Verhältnisses von Politik und Religion relevant sind, anschließen. Im weiteren Verlauf werden sodann Strukturen einer Reflexion des Ritter-Kreises auf das Verhältnis von Religion und Moderne diskutiert, und zwar in Kapitel 4 insbesondere mit Rücksicht auf drei Punkte, die in Einzeluntersuchungen die Ausdifferenzierung von bei Joachim Ritter angelegten Theoriemomenten bei seinen Schülern, teils auch im Hinblick auf konstellatorisch nahestehende Autoren, in den Blick nehmen.

Erstens wird es dabei um die Diskussion des geschichtsphilosophischen Selbstverständnisses und eine angemessene Interpretation der modernen Welt gehen, wie sie sich ausgehend von Joachim Ritters Hegel-Lektüre mit den Begriffen von Entzweiung und Kompensation verband, und die im zeitgenössischen Umfeld in einer intensiv geführten Debatte um den Säkularisierungsbegriff zum Ausdruck kam. Im geschichtsphilosophischen Verständnis der Gegenwart in Abgrenzung bzw. in Kontinuität zu ihr vorausgegangenen Epochen spiegelt sich auf theoretischer Ebene die Selbstdeutung der modernen Gesellschaft als säkularisierte Ge-

191 Vgl. eine entsprechende Bemerkung bei Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), 255f., sowie, zumindest was Joachim Ritter und Jürgen Habermas betrifft, bei Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 457f.

192 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2006, 92–114.

193 Vgl. dazu ausführlich Abschnitt 3.2 dieser Arbeit.

sellschaft. Für Joachim Ritter ist ab der zweiten Hälfte der 1950er Jahre eine skeptische Haltung gegenüber dem Säkularisierungsbegriff kennzeichnend, was eine taugliche Beschreibung der modernen Welt anbetrifft. Nichtsdestoweniger hält er an einer geschichtsphilosophischen Bestimmung ihrer Modernität fest, die, nicht zuletzt im Zusammenhang der von Hans Blumenberg geführten Verteidigung einer *Legitimität der Neuzeit*, etwa bei Odo Marquard in eine geschichtsphilosophische Depotenzierung des Ritterschen Ansatzes einmündet.

Zweitens wird diese Arbeit (in Abschnitt 4.2) sich der in der Literatur bereits wiederholt interessiert zur Kenntnis genommenen Verbindung zwischen dem Münsteraner Collegium Philosophicum Joachim Ritters und dem im sauerländischen Plettenberg lebenden Carl Schmitt zuwenden. Die Frage ist hierbei einerseits, welchen inhaltlichen Einfluss der Kontakt zu Schmitt auf die Denkentwicklung Ritters nahm, und wie andererseits – und in welchem Sinne – die erklärt liberale Rezeption Carl Schmitts im Kreis um Ritter möglich wurde.[194] Der von Hermann Lübbe und insbesondere Odo Marquard vorgeschlagenen liberalen Interpretation politischer Theologie wird hierbei besonderes Interesse gelten. Dem folgt schließlich drittens eine Rekonstruktion der zwischen Hermann Lübbe und Robert Spaemann exemplarisch geführten Debatte um den gesellschaftstheoretischen Funktionalismus, speziell den Religionsfunktionalismus, welcher insbesondere der Lübbeschen Religions- und Zivilreligionstheorie eignet. Dabei handelt es sich zugleich um einen Dissens um das Verständnis der Philosophie Joachim Ritters und ihrer Fähigkeit, die Bedeutung von Religion in der modernen Gesellschaft in angemessener Weise zu verstehen. Davon ausgehend wird Kapitel 4 dieser Arbeit mit einer umfänglichen Diskussion darüber schließen, wie die Frage der Angewiesenheit der modernen, liberalen Demokratie auf religiöse Kräfte und Grundlagen im Kreis um Joachim Ritter in sehr differenzierter Weise aufgegriffen bzw. beantwortet wird. So wird sich zeigen, wie von Ritter ausgehend bestimmte Theorieansätze in differenzierter Weise und beeinflusst durch ein Umfeld von außen auf das Collegium Philosophicum einwirkender Autoren in unterschiedlicher Art und Weise aufgegriffen und weiterentwickelt werden konnten und so, teils bis in die Gegenwart hinein, als kontroverse und einander durchaus gegensätzliche Positionen – die Homogenität der vorgeblichen Ritter-Schule insoweit unterlaufend – präsent bleiben.

194 So der bereits im Titel bekundete Anspruch von Lübbe, Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140).

3. Zur Philosophie Joachim Ritters und zu seinen Ansätzen zu einer Theorie der Religion

Joachim Ritters philosophisches Denken, wenigstens in jener ausgereiften Gestalt, die es in den Jahren nach 1955 erreicht, begreift es als Aufgabe der Philosophie, die eigene Zeit auf den Begriff zu bringen, und nimmt sich der Rekonstruktion dieser Aufgabenstellung an. Dabei legt Ritter kein geschlossenes philosophisches Hauptwerk vor, sondern entwickelt seine Überlegungen vor allem im Ausgang von einer Lektüre klassischer philosophischer Autoren – allen voran Aristoteles und Hegel – in zahlreichen, verstreut publizierten Aufsätzen.[1] Abgesehen von einer Rezeptionsgeschichte, in der dieses Anliegen Ritters sowohl in der Aufnahme seiner Philosophie wie auch in ihrer Kritik eher verdunkelt denn erhellt wurde, dürfte es auch dieser diffusen Quellenlage zuzuschreiben sein, dass Ritters eigenständige Philosophie erst in jüngerer Zeit wieder in den Blick kommt.[2]

Es sind insbesondere zwei Grundelemente, die in Ritters Verständnis der Philosophie und ihrer Rolle in der modernen Welt wirksam werden: zum einen eine an die aristotelische Bestimmung anschließende Auffassung des Menschen als eines vernunftbegabten Lebewesens, dessen metaphysisches Wesen im praktischen Vollzug des Lebens zur Wirklichkeit kommt; und zum anderen ein in der Auseinandersetzung mit Hegel entwickeltes Verständnis der Menschheitsgeschichte als einer schrittweisen Entfaltung dieser in der Natur des Menschen angelegten Vernunft- und Freiheitspotentiale. Diese Geschichtsphilosophie Ritters formuliert zwar keine Gesetze über den Geschichtsverlauf, noch erhebt sie gar den Anspruch, die Zukunft antizipieren zu können, aber sie entspricht doch der Überzeugung, dass die Geschichte der Menschheit bis in die Gegenwart hinein einen Begriff von der Freiheit des Menschen entwickelt, universalisiert und, auch im Hinblick auf politische Ordnungsvorstellungen, in zunehmendem Grade verwirklicht habe. Spätestens mit dem Ereignis der Französischen Revolution sei die gleiche Freiheit aller Menschen zu Grund und Maß jeder diesem Stand der

1 Letztere wurden gesammelt vor allem über die beiden bei Suhrkamp veröffentlichten Bände *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* (Frankfurt a.M. 1969, URL: http://books.google.de/books?id=lCwEAQAAIAAJ [Zugriff vom 01.12.2015]) und *Subjektivität. Sechs Aufsätze* (Frankfurt a.M. 1974, URL: http://books.google.de/books?id=tz4OAQAAIAAJ [Zugriff vom 01.12.2015]) verbreitet. Die anlässlich von Joachim Ritters hundertstem Geburtstag erschienene erweiterte Neuausgabe von *Metaphysik und Politik* (Frankfurt a.M. 2003) übernimmt drei der Aufsätze des *Subjektivität*-Bandes in einen Anhang und macht sie so über den Buchhandel wieder greifbar.

2 In diesem Zusammenhang ist erneut auf die Arbeit von Mark Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19) hinzuweisen, welche die Philosophie Ritters in dem hier geschilderten Sinn umfassend rekonstruiert. Eine knappere Darstellung dessen findet sich nun auch bei Ders., Ritter und die Ritter-Schule (wie Kap. 1, Anm. 19), insb. 14–73. Um das Ziel, diese im Ganzen zu umreißen, wird es der vorliegenden Arbeit im Folgenden dementsprechend weniger gehen als vielmehr darum, Ritters Sicht auf die moderne Gesellschaft und die daraus folgenden religionsphilosophischen Implikationen herauszuarbeiten.

menschlichen Geschichte entsprechenden, rechtfertigungsfähigen politischen Ordnung aufgestiegen.[3] Damit aber trete die moderne Welt, welche die Verwirklichung dieser der Menschennatur entsprechenden Freiheit zum Grundprinzip jeder politischen Gemeinschaft erhebt, gleichwohl nicht – entgegen erstem Anschein – in scharfen Gegensatz zu ihren historischen Vorläufern. Letztere erweisen sich zwar retrospektiv im Hinblick auf die in ihnen verwirklichte Freiheit des Menschen als defizitär. Sie stehen aber nicht anders als die moderne Welt in der Kontinuität der *einen* Weltgeschichte. Der Vorstellung eines nicht vermittelbaren Bruches zwischen Gegenwart und Vergangenheit, symbolisch markiert durch das Ereignis der Revolution, tritt Joachim Ritter insofern klar entgegen.

Es ist offenkundig, welch große Rolle gerade die Philosophien des Aristoteles und Hegels für die Ausbildung des Ritterschen Denkens spielen. Nicht zuletzt entwickelt es sich stets entlang einer Auslegung philosophischer Primärtexte, die selbst teils erhebliche rezeptionsgeschichtliche Bedeutung gewinnt.[4] Dieses Kapitel wird in seinem ersten Teil Ritters an Hegel und Aristoteles entwickelte philosophische Theorie der modernen Welt und seinen Begriff des politischen Gemeinwesens, des Staates, in Grundzügen rekonstruieren. Den Ausgangspunkt bildet dabei Ritters Kritik verschiedener modernitätskritischer Restaurations- und Revolutionsphilosophien, in Abgrenzung zu denen sich Ritters Theorie der Entzweiung von Subjekt und bürgerlicher Gesellschaft in ihrem modernitätsaffirmierenden Gehalt konturiert. Mit dem politisch-theoretischen Interesse an Ritters Philosophie wird sodann ein weiterer Blick auf den bei Ritter zugrunde gelegten Begriff individueller Freiheit und des Staates zu richten sein, dessen Horizont wiederum über Hegel hinaus zurückreicht bis auf die griechische Polis und das Christentum. Dies bildet die Grundlage für die im zweiten Teil des Kapitels der Intention dieser Arbeit entsprechend entfaltete nähere Auseinandersetzung mit Joachim Ritters religionsphilosophischen Überlegungen im Hinblick auf ihre Entwicklung in der Nachkriegszeit und ihre systematische Bedeutung für Ritters Verständnis der Funktion von Religion in der modernen Gesellschaft.

3.1 Zur Entwicklung der Nachkriegsphilosophie Joachim Ritters

Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass Ritters philosophisches Denken erst in den Jahren nach seiner Rückkehr aus der Türkei die erwähnte, eng an einer Auslegung von Aristoteles und Hegel orientierte Gestalt annimmt. Nach zwei Jahren an

3 Vgl. hierzu zusammenfassend Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), insb. 108–121.

4 Im Falle Hegels gilt das insbesondere für Ritters aus einem im Jahr 1956 gehaltenen Vortrag hervorgegangenen Aufsatz »Hegel und die französische Revolution« (abgedruckt in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 183–255), im Falle des Aristoteles etwa für den Aufsatz »Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks«, ebenfalls aus dem Jahr 1956 (wie Kap. 1, Anm. 20).

der Universität Istanbul nimmt Ritter 1955 seine Lehrtätigkeit in Münster wieder auf, und der größte Teil seines publizierten Werkes, insbesondere die Mehrzahl der in dem Band *Metaphysik und Politik* gesammelten Aufsätze, entstammt den darauffolgenden Jahren, mithin einer ›nachtürkischen‹ Zeit, um eine Begriffsprägung Odo Marquards aufzugreifen.[5] Eine ganze Reihe seiner Studenten aus der ersten Nachkriegsgeneration, die am Collegium Philosophicum teilgenommen hatten, war zum Zeitpunkt seiner Rückkehr aus Istanbul bereits promoviert worden oder stand unmittelbar vor dem Studienabschluss; dies galt insbesondere etwa für Robert Spaemann (Promotion 1951), Hermann Lübbe (1951) und Odo Marquard (1954). Mangels einschlägiger Publikationen wurde diese erste Generation seiner Nachkriegsstudenten in erster Linie durch den persönlichen Kontakt mit Ritter im Seminar, seine Vorlesungen und gegebenenfalls durch außeruniversitäre Vorträge geprägt, und im Blick auf Ritters spätere Überlegungen zur modernen Welt und ihrer Entzweiungsstruktur ist es daher von besonderem Interesse, wenn einzelne dieser Autoren später darauf hingewiesen haben, dass sich Ritters Positionen im Umfeld des Türkei-Aufenthaltes signifikant verschoben hätten.[6]

Die beiden Jahre, die Ritter zwischen 1953 und 1955 mit seiner Familie in Istanbul verbrachte und auch für Reisen durch das Land nutzte, bedeuteten ihm eine persönliche Erfahrung, die sich – auch ausdrücklich – in seiner philosophischen Reflexion der modernen Welt niederschlug. Versteht man Ritters nachtürkischen Blick auf die Moderne als eine grundsätzliche Bejahung ihrer Entzweiungsstruktur bzw. als unzweideutige Affirmation eines in ihr erreichten Maßes gesellschaftlichen und politischen Fortschritts, so hat sie diese Überzeugungsfestigkeit wesentlich auch den beiden Jahren in der Türkei zu verdanken. Denn in der Tat eröffnen die wenigen im Druck erschienen Texte Ritters aus der Kriegsgefangenschaft und der unmittelbaren Nachkriegszeit, mehr noch aber seine unveröffentlichten Vorträge und Vorlesungen der ›vortürkischen‹ Jahre den Blick auf einen in seinem Urteil über die moderne Welt noch ungefestigten Philosophen, dem auch deutliche Spuren kulturpessimistischer Zweifel abzulesen sind. Darin mag sich nicht zuletzt eine als bedrängend empfundene Lebenswirklichkeit der unmittelbaren Nachkriegsjahre niederschlagen, deren Eindruck später – im Kontrast mit der in jenen Jahren noch kaum industrialisierten Türkei – einem inneren Einverständ-

5 Diese Unterscheidung von »vortürkisch-verfallstheoretisch« und »nachtürkisch-entzweiungstheoretisch« als abweichende Akzentuierungen der Kompensationstheorie bei Joachim Ritter formuliert Odo Marquard, Zukunft und Herkunft (wie Kap. 2, Anm. 127), 23f. Von den im Band *Metaphysik und Politik* (wie Kap. 3, Anm. 1) gesammelten Aufsätzen reicht lediglich »Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles« in vortürkische Zeit zurück (1953 erstpubliziert; sodann wie Kap. 2, Anm. 25); der Aufsatz »Aristoteles und die Vorsokratiker« wurde 1954 während Ritters Zeit in Istanbul veröffentlicht (wie Kap. 2, Anm. 25). Zu den in *Metaphysik und Politik* zusammengefassten Aufsätzen vgl. insgesamt auch das Nachwort zur erweiterten Neuausgabe des Bandes von Odo Marquard, Positivierte Entzweiung (wie Kap. 1, Anm. 13), insb. 446–453.

6 Nicht allein Odo Marquards Rede von einem vortürkischen und einem nachtürkischen Ritter, wiewohl ironisch überzeichnet, verweist auf diese wahrgenommene Differenz. Vgl. dazu im Folgenden insb. Abschnitt 3.2.2 bzw. Abschnitt 3.2.3 dieser Arbeit.

nis mit der jungen, wirtschaftlich prosperierenden Bundesrepublik gewichen ist. Im Hinblick auf eine Beurteilung der differenzierten Wirkungen, die von Ritters Philosophie der modernen Welt auf den Kreis seiner Schüler ausging, soll diese sich bei Joachim Ritter abzeichnende Denkentwicklung im Folgenden besonders berücksichtigt werden, zumal sie sich gerade in seinen wenigen ausdrücklichen Texten zu Fragen von Religion und Gesellschaft dokumentiert. Zunächst ist allerdings das bis heute wirkungsreiche – und in Publikationen zugängliche –, an Hegel und Aristoteles ausgebildete Verständnis Ritters der modernen Gesellschaft als einer Gesellschaft von Entzweiung und Kompensation vorzustellen. Auf die Frage der Bedeutung des Türkei-Aufenthalts für die Genese der Ritterschen Philosophie wird im zweiten Teil des Kapitels zurückzukommen sein.

3.1.1 Die moderne Welt im Spiegel von Fortschritts- und Verfallstheorien

Nach seiner Rückkehr aus Istanbul eröffnete Joachim Ritter in Münster mit dem Sommersemester 1955 einen dreiteiligen Vorlesungszyklus zur Philosophie der bürgerlichen Gesellschaft, an den sich 1957/58 eine zweisemestrige Vorlesung zur Geschichtsphilosophie anschloss.[7] Weitere Lehrveranstaltungen

7 Manuskripte sowie Vorlesungsmitschriften dieser Vorlesungen sind im Nachlass Ritters im Deutschen Literaturarchiv Marbach erhalten. Die vorliegende Arbeit wird im Folgenden vor allem die drei Vorlesungen zur Gesellschaftsphilosophie behandeln, die im Nachlass mit den Ordnungsnummern III, 27, III, 32 und III, 35 geführt werden. Die erstgenannte dieser Vorlesungen unter dem Titel »Die bürgerliche Gesellschaft I. Interpretationen zur Philosophie der Gesellschaft und ihrer Geschichte« liegt dabei sowohl mit einem 163-seitigen Vorlesungstyposkript vor, aus der die folgenden Ausführungen zitieren werden, als auch in einer studentischen Mitschrift. Diese Fassungen, wie im Übrigen auch das Nachlassverzeichnis, weisen jeweils eine – nachträgliche – Datierung auf das Wintersemester 1952/1953 auf, also für das letzte vortürkische Semester Ritters in Münster. Diese Datierung widerspricht allerdings der in der Vorlesung bereits zu Anfang gegebenen Referenz auf Ernst Jüngers Schrift *Der Gordische Knoten*, die in erster Auflage erst im September 1953 erschien (vgl. Ernst Jünger, Der Gordische Knoten, Frankfurt a.M. 1953, hier 4, d.i. Impressumsseite, URL: http://books.google.de/books?id=0MU3zT_8NwQC [Zugriff vom 01.12.2015]). Deshalb und aufgrund weiterer Indizien, die den inhaltlichen Zusammenhang dieser Vorlesung mit der unter Nr. III, 32 verzeichneten Vorlesung unter dem Titel »Die Emanzipationstheorien der bürgerlichen Gesellschaft und Hegel II« betreffen, handelt es sich wohl vielmehr um die im Vorlesungsverzeichnis der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster unter dem Titel »Gesellschaftsphilosophie« angekündigte Vorlesung des Sommersemesters 1955 (vgl. Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Sommersemester 1955, 93, Permalink: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:1-14754 [Zugriff vom 01.12.2015]). Die unter Nr. III, 32 genannte Vorlesung schließt daran an; sie liegt im Nachlass wiederum in unterschiedlichen Provenienzen vor (als 247-seitiges Typoskript sowie als studentische Nachschrift) und wird jeweils auf Wintersemester 1955/1956 datiert. Der sich im Wintersemester 1956/1957 daran anschließende dritte Teil der Vorlesungsreihe ist nur als studentische Nachschrift überliefert und trägt dort den Titel »Hegel und Marx«. Bei den erwähnten geschichtsphilosophischen Vorlesungen im Sommersemester 1957 sowie im Wintersemester 1957/1958 handelt es sich um die im Nachlass mit den Ordnungsnummern III, 36 sowie III, 37 bzw. III, 38 bezeichneten, die ebenfalls in unterschiedlichen Provenienzen überliefert sind. Diese Vorlesung zur Geschichtsphilosophie erwähnt auch Karlfried Gründer, Ritters hermeneutische Philosophie, in:

mit geschichts- und sozialphilosophischem Schwerpunkt ziehen sich bis in die 1960er Jahre hinein. Ihnen gemein ist, dass sie der Philosophie Hegels, im Besonderen seiner *Rechtsphilosophie*, eine Schlüsselrolle nicht nur zum Zwecke einer Interpretation historischer philosophischer Positionen und Diskurse zuschreiben, sondern auch die Bestimmung der Position der eigenen Gegenwart wesentlich von ihr abhängig machen.[8]

Ausgangspunkt von Ritters geschichtsphilosophischer Wendung hin zu Hegel ist die Beobachtung, dass sich in der Philosophie und über sie hinaus im literarischen und gesellschaftlichen Diskurs seit dem 19. Jahrhundert im Verhältnis zur eigenen Gegenwart eine antithetische Struktur ausgebildet habe. Einerseits werde ein Bruch zwischen der modernen Welt und ihrer Geschichte empfunden, der sich politisch vor allem am symbolischen Datum der Französischen Revolution und der Überwindung des Ancien Régime festmache. In der bürgerlichen Lebenswelt zeige er sich als empfundener Gegensatz zwischen persönlichen Bindungen, etwa an die Familie oder ein bestimmtes religiöses Bekenntnis, und einer sich ganz unabhängig von diesen und ohne Rücksicht auf sie vollziehenden gesellschaftlichen Dynamik. Die wissenschaftliche, technische und ökonomische Entwicklung hat sich gegenüber den identitäts- und sinnstiftenden Bindungen der Menschen an traditionelle Institutionen immer stärker verselbständigt. Gegen diesen empfundenen Bruch der modernen Welt mit ihrer Herkunft richteten sich andererseits Bestrebungen, diesen als misslich empfundenen Zustand zu überwinden. Je nach Sichtweise, so die Rittersche Rekonstruktion, erfordere dies entweder, die Moderne als ein unvollendetes Projekt[9] weiter voranzutreiben und ihren Bruch mit der Vergangenheit entschieden zu vollenden, oder aber vielmehr, die moderne Welt insgesamt als eine Verirrung zu begreifen und zugunsten einer Rückkehr in die Kontinuität der Tradition zu verwerfen. Beide Positionen seien sich in ihrem Gegensatz doch in der Ablehnung einer als entfremdet empfundenen modernen Gegenwart einig. Ritter kennzeichnet sie typisierend als Fortschritts- bzw. Verfallstheorien der modernen Welt,[10] und er wendet sich

Ulrich Dierse (Hg.), Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004, 59–66, hier 65, URL: http://books.google.de/books?id=pMgnAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

8 Dies lässt sich detailliert den Vorlesungsverzeichnissen der Universität Münster und den im Nachlass Joachim Ritters verwahrten Vorlesungsmanuskripten bzw. -mitschriften entnehmen. Freilich ist Hegel auch vortürkisch bereits bei Ritter präsent, jedoch in weniger tragender Funktion; vgl. Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 108f. Auf die Ausführungen zu Hegel in Ritters Vorlesung vom Wintersemester 1948/1949, »Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert« (wie Kap. 1, Anm. 2), wurde zu Anfang von Kapitel 2 bereits hingewiesen, ebenso auf die sich über zwei Semester erstreckende Lektüre der Hegelschen *Rechtsphilosophie* im Collegium Philosophicum in den Jahren 1949 und 1950 (wie Kap. 2, Anm. 76).

9 Vgl. die spätere Begriffsprägung von Jürgen Habermas, der in seiner Adornopreisrede 1980 das »unvollendete Projekt der Moderne« gegen dessen sogenannte jung-, alt- und neukonservative Gegner verteidigt; vgl. Habermas, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt (wie Kap. 2, Anm. 102).

10 Diese Antithetik von Fortschritts- und Verfallstheorien wird von Ritter im Grunde bereits vortürkisch beobachtet, aber erst in »Hegel und die französische Revolution« (wie Kap. 3, Anm. 4) systematisch gesehen. Die Begrifflichkeit von »Theorien des Fortschritts und des Verfalls« findet

an Hegel, um eine vermittelnde, diese Antithetik auf höherer Ebene auflösende Position zu formulieren.

Den Fortschritts- und Verfallstheorien liegt als ihnen Gemeinsames jeweils eine negative Bestimmung der gegenwärtigen Welt zugrunde, der zufolge sich in der modernen Welt eine im Laufe der Geschichte verlorene bzw. eine noch nicht erreichte Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst erweise. Ihre Lebenswirklichkeit zeichne sich dagegen durch einen Mangel aus: Aus Sicht der Verfallstheorien ist es durch die Auflösung des den einzelnen Menschen und die Gemeinschaft umgreifenden, sie tragenden sittlichen und politischen Ordnungsrahmens zu einer Spaltung zwischen dem menschlichen Bewusstsein und der gesellschaftlichen Wirklichkeit gekommen. Die Gesellschaft als Ganzes und der Staat im Besonderen haben ihre Bindung an das Wahre und Gute gekappt und zwingen so das Subjekt, welches doch daran festhalten will, zur Flucht in die Innerlichkeit und zur Wendung hin zur Vergangenheit, um das unverändert als wahr und gut zu Erkennende zu bewahren, wenn nicht gar eine Restauration dieser alten Ordnung politisch-praktisch anzustreben. Für die Fortschrittstheorien hingegen bleiben jene dem einzelnen Subjekt auferlegten Bindungen auch in der gegenwärtigen Gesellschaft noch anstößig und sie fordern so eine endgültige Überwindung der den einzelnen Menschen heteronom bestimmenden überlieferten Mächte von Religion und Metaphysik. Erst durch eine Vollendung der Revolution würden die Emanzipation des Menschen und dadurch auch seine Selbstverwirklichung als wahrer Mensch endlich möglich; seine herkunftsgeschichtliche Verwurzelung ist radikal abzuschneiden.

Es ist diese Wahrnehmung der modernen Welt in den Augen ihrer restaurativ bzw. revolutionär gestimmten Verächter, die Hegel als »Atheismus der sittlichen Welt« beschreibt, eine Haltung, welche dem Staat und der sittlichen Welt im Ganzen jede Teilhabe an Wahrheit und Vernunft abspreche, wo stattdessen »Zufall und […] Willkür« herrschten:[11]

> Von der *Natur* gibt man zu, daß die Philosophie sie zu erkennen habe, *wie sie ist*, daß der Stein der Weisen *irgendwo*, aber *in der Natur selbst* verborgen liege, daß sie *in sich vernünftig* sei und das Wissen diese in ihr gegenwärtige, *wirkliche* Vernunft, nicht die auf der Oberfläche sich zeigenden Gestaltungen und Zufälligkeiten, sondern ihre ewige Harmonie, aber als ihr *immanentes* Gesetz und Wesen zu erforschen und begreifend zu fassen habe. Die *sittliche Welt* dagegen, der Staat, sie, die Vernunft, wie sie sich im Elemente des Selbstbewußtseins verwirklicht, soll nicht des Glücks genießen, daß es die Vernunft

sich später auch im Aufsatz »Die große Stadt« (1960) wieder, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 341–354, hier 352. Vgl. auch Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), insb. 100–108.

11 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), Vorrede, 16.

> ist, welche in der Tat in diesem Elemente sich zur Kraft und Gewalt gebracht habe, darin behaupte und inwohne.[12]

Gegen die Vorstellung vom »Atheismus der sittlichen Welt« setzt Hegel seine *Rechtsphilosophie* als den Versuch, der Aufgabe der Philosophie zu entsprechen, »[d]as *was ist* zu begreifen« als Ausdruck der Vernunft. Dementsprechend sei »Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*.«[13] Diese von Hegel bestimmte Aufgabe der Philosophie, die Zeit in Gedanken zu fassen, bezieht sich gerade deshalb auf die eigene geschichtliche Epoche, auf ihre Gegenwart, weil diese in einer geläufigen Wahrnehmung mit der Geschichte der Philosophie und ihrer Substanz gebrochen habe. Weil die Kontinuität der Gegenwart mit der Vergangenheit infrage gestellt ist – und weil dies dem Selbstverständnis dieser *neuen* Zeit zu entsprechen scheint –, wird die Philosophie herausgefordert, das Wesen der Gegenwart in ihrem Verhältnis zur Vergangenheit zu bestimmen, insbesondere im Hinblick auf ihre politische Verfasstheit.[14]

Der für Ritter paradigmatische Vertreter der Fortschrittstheorie ist Auguste Comte. Dessen Philosophie des Positivismus tritt in Ritters Aufsätzen und Vorlesungen immer wieder in dieser exemplarischen Rolle auf.[15] Mit seinem Dreistadiengesetz beansprucht Comte, die geschichtliche Entwicklung als einen Vorgang der Reifung des Menschen von einem theologischen über ein metaphysisches bis hin zu einem positiven Stadium zu erklären. In der modernen Gesellschaft lasse er daher insbesondere Theologie und Metaphysik, mit ihnen aber auch die gesamte bisherige Geschichte hinter sich. »Die mit der Gegenwart anbrechende Epoche der Vollendung der Menschheit ist mit dem Ende der bisherigen Geschichte identisch, die durch sie zu einem bloß Vergangenen wird.«[16] Mit Erreichen des *état*

12 Ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), Vorrede, 15 (Hervorhebungen im Original).

13 Ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), Vorrede, 26 (Hervorhebungen im Original).

14 Vgl. Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 190f., sowie analog Ders., Subjektivität und industrielle Gesellschaft, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 357–376, hier 358f.

15 So auch bereits in der Vorlesung zur Geschichtsphilosophie vom Wintersemester 1949/1950, vgl. Joachim Ritter, Vorlesung »Philosophie der Geschichte« (DLA: Nachlass Ritter), dann aber vor allem in den nachtürkischen Vorlesungen zur Gesellschaftsphilosophie. Im Folgenden beziehe ich mich auf die Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I. Interpretationen zur Philosophie der Gesellschaft und ihrer Geschichte« (wie Kap. 3, Anm. 1), wohl vom Sommersemester 1955, vgl. dort insb. § 2 (12–30 des 163-seitigen Typoskripts). Vgl. zu Comte bei Ritter ferner Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 211 sowie dort in Exkurs X, 251f., und analog in: Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 364f.

16 Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), Exkurs X, 251. Daraus aber folgt, »daß die Zukunft so, wie sie in dem Prinzip der modernen Gesellschaft tendenziell angelegt ist, eine Zukunft ohne Vergangenheit sein wird. Das die Zukunft bestimmende Prinzip der Gesellschaft verhält sich diskontinuierlich zur Herkunftsgeschichte. Der gesellschaftliche Fortschritt ist gemäß dem Prinzip der Gesellschaft selbst identisch mit dem Rückschritt aller nicht durch diese Gesellschaft gesetzten und ihr vorausgehenden Ordnungen. Der Fortschritt der Gesellschaft schließt die geschichtliche Diskontinuität als Trennung der Zukunftsgeschichte und der Ursprungsgeschichte ein.« Ritter, Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1), 29f.

positif würden die vorangehenden Stadien – und so nicht zuletzt auch die spekulative Philosophie – vollständig und endgültig durch die Wissenschaft und ihre streng rationale Ordnung ersetzt.[17] Deren Positivität ist dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch mit sich selbst identisch wird. Er emanzipiert sich aus Bindungen der überlieferten Religion und Philosophie und gelangt in der positiven Wissenschaft zur Wahrheit. Comtes *Philosophie positive* transformiert insofern einen durch wissenschaftliche und technische Entwicklungen beförderten Fortschrittsoptimismus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in eine weltanschauliche und gar nach dem Vorbild der katholischen Kirche in positivistischen Gesellschaften organisierte säkularreligiöse Form (die sogenannte *Religion de l'Humanité*). Das positive Stadium entspricht einem Endstadium der Menschheitsgeschichte, in dem weitere Entwicklungen nur noch als Ausweitung der Menge des angehäuften Wissens denkbar erscheinen. Dadurch dass Comte den weiteren menschlichen Fortschritt allein in den Bereich der strengen Wissenschaften verlegt, setze er sich, so Ritter, allerdings auch ausdrücklich von der im Geiste gesellschaftspolitischen Fortschritts angetretenen Französischen Revolution ab. Die Revolution war außer Stande, eine konstruktive Lösung für das Problem politischer Ordnung zu finden, und zwar deshalb, weil sie als Negation des Ancien Régime nicht über eine positive Vorstellung der zukünftigen Gesellschaft verfügte. Dadurch habe sie ebenjene Aporie erzeugt, welche die Notwendigkeit der Reflexion Comtes, die schließlich zum Dreistadiengesetz führte, erst mit sich brachte. Comtes Absicht sei es gewesen, »die eigene Zeit in ihrem geschichtlichen Wesen zu bestimmen und zu ›beweisen‹, und dies nicht aus einem allgemeinen Reflexionsbedürfnis, sondern weil sich in dieser Zeit die Wende des Umsturzes in der französischen Revolution ereignet hat.«[18]

Die von Comte im Verständnis Ritters geradezu idealtypisch ausgeformte progressistische Geschichtstheorie kehrt auch bei Karl Marx und Friedrich Engels wieder.[19] Deren Fortschrittstheorie unterscheidet sich in den Augen Ritters jedoch dadurch von derjenigen Comtes, dass sie den Untergang der geschichtlichen Herkunftswelten nicht unmittelbar aus einem allgemeinen Geschichtsgesetz ableite, sondern eine konkrete soziale Gruppe – das Proletariat – als Träger der herbeizuführenden Verneinung der Tradition einsetze und gewissermaßen mit

17 Vgl. Auguste Comte, System der positiven Politik, 4 Bde., Wien 2004–2012.

18 Ritter, Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1), 22. Ritter setzt hinzu, dass Comte seine *Philosophie positive* und seine *Physique sociale* ausdrücklich in Absetzung von der von ihm als anarchisch zurückgewiesenen Revolution und ihren Folgen formuliert habe, gleichwohl aber die Revolution als notwendiges Durchgangsstadium der Geschichte auf ihrem Weg hin zur Vollendung des Menschen begreife. Comte stellt so gewissermaßen die sozialen und politischen Absichten der Revolution auf die Beine einer positiven Wissenschaft, um so unerwünschte Konsequenzen – die Anarchie – zu vermeiden; vgl. Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), Exkurs X, 251f.

19 Vgl. zu Marx bei Ritter wiederum die Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1), insb. § 3 (31–51 des Typoskripts), sowie ferner die Vorlesung vom Wintersemester 1956/1957 »Hegel und Marx« (wie Kap. 3, Anm. 1).

dem Vollzug des Geschichtsgesetzes beauftrage. Als aktiver Faktor sei der Mensch für den Vollzug des Fortschritts verantwortlich, und zwar in der Theorie von Marx und Engels von vornherein im Sinne einer kommunistischen Revolution. Analog zu Comte werde auch bei ihnen die bürgerliche (Französische) Revolution zum Ausgangspunkt des weiteren Umsturzes. Denn indem die Bourgeoisie durch die Überwindung des Ancien Régime und seiner gesellschaftlichen Ordnung das Proletariat in seiner gesellschaftlichen Funktion auf die Arbeitskraft festgelegt und insofern von seinem urwüchsigen Sein abgetrennt habe, habe es in der so entstandenen Arbeiterklasse zugleich die Grundlage der kommenden Revolution geschaffen. Im Gegensatz zur Annahme Comtes bringe die bürgerliche Revolution jedoch nicht geschichtsnotwendig auch den vollständigen Untergang der alten Ordnung mit sich; diese müsse vielmehr erst durch die revolutionäre Praxis des Proletariats aufgehoben werden. Aus den geschichtlichen Lebensordnungen überkommene bürgerliche Vorurteile – wie Eigentum und Familie, Religion und Moral – würden dann erst restlos abgeschafft und entsprechend auch die Entfremdung der Arbeiterklasse von ihrem substantiellen Sein, die in ihrer bürgerlich-gesellschaftlichen Stellung durch ihre Arbeitskraft bestimmt ist, beseitigt. Obwohl Ritter die marxistische Analyse, wie sich im Folgenden zeigen wird, nicht teilt, hebt er in seiner Vorlesung ausdrücklich »das Sittliche der Marxschen Theorie« hervor, das eben darin bestehe, dass er die »Unsittlichkeit der bürgerlichen Welt« entlarve,

> die ihren Reichtum überall in der Welt durch die Verwandlung des urwüchsigen Seins zum proletarischen Nichtsein (entsprechend in den Kolonien) erzeugt hat. Niemand darf das verschweigen und vergessen. Es ist das Unrecht, das in den Reaktionen der nicht europäischen Völker gegen Europa und im Erfolg der sozialistischen Revolution heute zum Austrag kommt.[20]

Den Fortschrittstheorien gemein ist Ritter zufolge, dass sie von einer Diskontinuität zwischen moderner Gesellschaft und Herkunftsgeschichte ausgehen.

> Sie haben diese Diskontinuität als die Aporie dieser modernen Gesellschaft begriffen und die geschichtliche Substanz des Menschen und sein gesellschaftliches Sein trennen sich. Sie bestehen als getrennte und d.h. sie bestehen in der Form der Entfremdung. Diese Entfremdung wird in den Fortschrittstheorien als die Aporie der modernen Gesellschaft und als die Frage begriffen, die mit der Ausbildung der modernen Gesellschaft selbst ausgetragen werden muß.[21]

Die Lösung dieser Aporie besteht entsprechend darin,

> daß diese Entfremdung als der Widerspruch zwischen dem geschichtlichen und dem gesellschaftlichen Sein des Menschen durch die Negation und Vernichtung des geschichtlichen Seins und d.i. durch die Festlegung der

20 Ritter, Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1), 45.
21 Ders., Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1), 50.

> fortschrittlichen Praxis auf das gegen die Geschichte negativ fixierte Prinzip der modernen Gesellschaft aufgelöst wird.[22]

Mit dem Untergang der Herkunftsordnungen wird die Einheit des Menschen wiederhergestellt.

Mit den Fortschrittstheoretikern korrespondieren negativ die Verfallstheoretiker. Letztere stimmen mit Ersteren im Urteil über die Herausbildung der modernen Welt weitgehend überein, kehren allerdings die Bewertung um: Die moderne Welt wird in ihrem Bruch mit der geschichtlichen Herkunft und deren Substanz als ein Verlust und defizitär wahrgenommen, die moderne Welt insgesamt als eine Verfallserscheinung. Historisch habe sich diese Opposition gegen die moderne Welt bereits in der Romantik gezeigt, insbesondere bei Novalis, den Ritter stets als mit Comte korrespondierenden Exponenten der verfallstheoretischen Position anführt.[23] Bei Novalis dokumentiere sich der Versuch, »die entschwindende Substanz des gegenwärtigen Lebens in der Rückkehr zum Ursprung und zum Ursprünglichen wiederzugewinnen.«[24] Ganz im Gegensatz zu Comte sowie zu Marx und Engels, welche die Religion mit dem weiteren wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt nicht nur für obsolet, sondern ihr Verschwinden für geschichtsnotwendig erklären, feiert Novalis – Ritter bezieht sich hierbei auf dessen »Europa«-Rede aus dem Herbst 1799[25] – in scharfem Kontrast zur Gegenwart Europas christliche Vergangenheit. Sein verklärender Blick richtet sich zurück auf jene unbestimmten »echt katholischen oder echt christlichen Zeiten«[26] – man mag in ihnen das Mittelalter wiedererkennen –, in denen Europa *ein* geeinter Kontinent gewesen sei, bewohnt von *einer* Christenheit und politisch in Frieden angeleitet von *einem* Oberhaupt mit dem Ziel, »überall das Evangelium des Lebens zu verkündigen, und das Himmelreich zum einzigen Reiche auf dieser Welt zu machen«.[27] Und Novalis bemerkt eine lange Periode des Niedergangs jenes christlichen Europas, in welcher die Reformation und die Aufklärung entscheidende Stationen markieren. Auch bei Novalis erscheint die Revolution jedoch als ein Ereignis, das, indem es einen vorläufigen Schlussstrich unter diesen Niedergang zieht, zugleich die Grundlagen schafft für eine künftige Wiederherstellung der Religion:

> Daß die Zeit der Auferstehung gekommen ist, und grade die Begebenheiten, die gegen ihre [der Religion] Belebung gerichtet zu sein schienen und ihren Untergang zu vollenden drohten, die günstigsten Zeichen ihrer Regeneration

22 Ders., Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1), 50.

23 So etwa in Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 210, bzw. Exkurs X, 251f.; ferner in: Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 365.

24 Ritter, Aristoteles und die Vorsokratiker (wie Kap. 2, Anm. 25), 37f.

25 Novalis, Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment, in: Ders., Werke, hg. und kommentiert von Gerhard Schulz, München 2001, 499–518, URL: http://books.google.de/books?id=l44nrU03TOcC (Zugriff vom 01.12.2015).

26 Ders., Europa (wie Kap. 3, Anm. 25), 501.

27 Ders., Europa (wie Kap. 3, Anm. 25), 500.

> geworden sind, dieses kann einem historischen Gemüte gar nicht zweifelhaft bleiben. Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor.[28]

Mit dem Staat reinigt die Revolution zugleich auch die Religion in ihrer äußeren Form.[29] So könne der in subjektiver Innerlichkeit bewahrte Kern eines wahren christlichen Glaubens – »seine Liebe zur Kunst, seine tiefe Humanität, die Unverbrüchlichkeit seiner Ehen, seine menschenfreundliche Mitteilsamkeit, seine Freude an der Armut, Gehorsam und Treue«[30] – zur friedlichen Erneuerung einer übernationalen und überkonfessionellen *einen* christlichen Kirche führen. Die erhoffte geistig-religiöse Erneuerung werde aus den inneren, religiösen Kräften des Menschen erfolgen. Ritter stellt dazu kommentierend fest: »[D]as wahre Heil ist nur im Innern der Subjektivität bewahrt und macht die Rückkehr zu dem an sich Vergangenen, zum Ursprung und zum Ursprünglichen notwendig, von dem das Wahre und Heile als Grund der neuen Weltstiftung zurückgewonnen wird.«[31]

Für Ritter steht Novalis' Rede, blieb sie auch zu dessen Lebzeiten ohne Einfluss,[32] stellvertretend für einen verklärenden Blick auf die Vergangenheit, für den »die Gegenwart negativ durch den Verlust und Verfall des Christlichen bestimmt« scheint. In diesem Zusammenhang bemerkt Ritter im Jahr 1961 auch ausdrücklich ein Fortwirken des Novalis für die Gegenwart dort, wo vom Verfall des »christlichen Abendlands« gesprochen werde »und seine Restauration als Heilmittel gegen den jetzigen Verlust der mit dem ›Abendländischen‹ gleichgesetzten christlichen Substanz verordnet wird.«[33] Auch diese Position einer »romantisch-aesthetische[n]

28 Vgl. Ders., Europa (wie Kap. 3, Anm. 25), 509f.

29 Novalis bezieht sich im zeithistorischen Kontext insbesondere auf die Beseitigung des Kirchenstaates durch Bonaparte (1798/1799) und die nach dem Tod von Papst Pius VI. von den Franzosen bewirkte monatelange Sedisvakanz, in die auch Novalis' Niederschrift der »Europa«-Rede fällt und die ihn zu der Feststellung bringt: »das alte Papsttum liegt im Grabe, und Rom ist zum zweitenmal eine Ruine geworden.« Ders., Europa (wie Kap. 3, Anm. 25), 517. Die Revolutionierung der staatlichen Ordnung ist mittelbar auch mit einer Bereinigung der christlichen Konfessionen verbunden, sodass durch die Revolution die Erneuerung eines konfessionsfreien Christentums denkbar erscheint.

30 Ders., Europa (wie Kap. 3, Anm. 25), 517.

31 Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), Exkurs IX, hier 250. Ritter bezieht sich in seiner Interpretation von Novalis' Verhältnis zur Französischen Revolution auf Theodor Haering, Novalis als Philosoph, Stuttgart 1954, insb. 484f., URL: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b4888007 (Zugriff vom 01.12.2015).

32 Novalis hatte seine Rede im November 1799 im Jenaer Romantikerkreis vorgetragen, wo sie auf Ablehnung stieß. Eine Publikation im »Athenäum« kam daher nicht zustande. Erstmals vollständig abgedruckt wurde die Rede erst 1826 in der vierten Auflage der von Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck herausgegebenen *Schriften* des Novalis. Auch der Titel »Die Christenheit oder Europa« entstammt dieser postumen Veröffentlichung. Vgl. dazu und zu den vorstehend angeführten zeitgeschichtlichen Zusammenhängen den Kommentar des Herausgebers in: Novalis, Werke, hg. und kommentiert von Gerhard Schulz, München 2001, 799–812, URL: http://books.google.de/books?id=l44nrU03TOcC (Zugriff vom 01.12.2015).

33 Ritter, Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 365. Vgl. zur Abendlandbewegung exemplarisch Hermann Lübbe, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen

Wiederherstellung«[34] rekurriert auf das historische Ereignis der Revolution: Diese bedeutet einen entscheidenden Schritt in der Herausbildung der modernen Welt und zugleich im Untergang der alten, im Zerfall der substantiellen, den einzelnen Menschen und die Gemeinschaft verbindenden Lebensordnungen, nicht zuletzt der Religion, für die und in denen der Mensch ehedem lebte. Gleichzeitig markiert sie mit der völligen Auflösung jener alten Ordnungen, insbesondere ihrer politischen und gesellschaftlichen Neutralisierung, auch den Punkt, von dem aus eine Wiederherstellung des Alten, »eine Rückkehr zum Ursprung« – ausgehend von dem in der Innerlichkeit der Menschen bewahrten Wahren und Guten – möglich wird.

Diese mit Novalis verbundene »reaktionäre« Auflösung des mit dem Übergang von der Herkunfts- zur modernen Welt verbundenen Problems[35] verfolgt Ritter über die deutsche Romantik hinaus bis in die Gegenwart. Gegen die moderne Welt und ihre Zivilisation beriefen so etwa Klages »als Widersacher der Seele das ›Pelasgertum‹, Heidegger die ›früheste Frühe‹«.[36] In seinem Aufsatz »Die große

Begriffs, 3. Aufl., Freiburg/München 2003, 128–130, sowie v.a. Axel Schildt, Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre, München 1999, URL: http://books.google.de/books?id=4bZyV9LAWKYC (Zugriff vom 01.12.2015). In der Forschung ist demgegenüber jedoch angezweifelt worden, inwieweit sich Novalis mit Recht in eine Reihe mit dieser abendländischen Bewegung stellen lasse, zumal Novalis zwar Europa- und Christenheits-Begriff in wechselseitiger Engführung entwickelt und damit implizit nichtchristliche Elemente ausgrenzt. Gerade aber in Bezug auf Osteuropa und das orthodoxe Christentum vertritt Novalis, ganz im Gegensatz zur späteren Abendlandbewegung, eine inklusive Sichtweise. Vgl. Schildt, Zwischen Abendland und Amerika, 24, Anm. 9. Im Übrigen darf Ritters Novalis-Interpretation insgesamt als umstritten gelten, insofern in der jüngeren Literaturwissenschaft gegen die reaktionär-restaurative Deutung der »Europa«-Rede eher deren Hoffnung auf eine Zerrissenheiten überwindende Erneuerung hervorgehoben wird. Vgl. Carl Paschek, Nachwort, in: Novalis, Fragmente und Studien. Die Christenheit oder Europa, hg. von Carl Paschek, Stuttgart 2006, 135–155, hier insb. 154f.

34 Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), Exkurs IX, 250.

35 Entsprechend werden in der Vorlesung von Ritter, »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1), 107, »reaktionäres« und »revolutionäres« Schema der Auseinandersetzung mit dem Problem des Übergangs einander gegenübergestellt.

36 Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), Exkurs IX, 250f. Insbesondere Ritters Sicht auf Heidegger verdient jedoch einen differenzierteren Blick, als sich hier andeuten ließe. Ritter hatte Anfang der 1920er Jahre selbst für eine Zeit bei Heidegger in Marburg studiert, Heideggers Philosophie bildete seit dieser Zeit immer wieder einen Referenzpunkt seines Denkens. Ritters in seiner Hamburger Antrittsvorlesung im Februar 1933 geführte scharfe Heidegger-Kritik im Lichte einer Auseinandersetzung mit Konzepten philosophischer Anthropologie überhaupt – Heideggers Existenzialontologie steht Ritter dort im Ruche von Subjektivismus und Mystizismus (vgl. Joachim Ritter, Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen, in: Ders., Subjektivität. Sechs Aufsätze, Frankfurt a.M. 1974, 36–61, insb. 51–59, URL: http://books.google.de/books?id=tz4OAQAAIAAJ [Zugriff vom 01.12.2015]) – kontrastiert mit der einleitend zitierten Heidegger-Referenz des Eliot-Aufsatzes von 1945 und ist im Übrigen von anderer Art als seine nun nachtürkisch vorgetragene Heidegger-Kritik. Vgl. zu Ritters Anthropologie-Kritik in seinem Hamburger Vortrag 1933 Hanno Birken-Bertsch, Zur Kritik anthropologischer Wenden im Ausgang von Joachim Ritter, in: Studia philosophica 72 (2013) [= Die anthropologische Wende – Le tournant anthropologique], 315–326, insb. 318–322, URL: http://books.google.de/books?id=llcaCgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Stadt« (1960), wo Ritter sich mit der Gefahr einer Inversion des Fortschrittsoptimismus zu einer grundsätzlichen Technik- und Kulturkritik auseinandersetzt, die sich unter anderem in der Selbstverständlichkeit zeige, in der »von der Dämonie der Technik, der Entpersönlichung, Vermassung, Entseelung des Menschen in der großen Stadt« usw. gesprochen werde,[37] verweist er darüber hinausgehend darauf, dass »Europa in Philosophien der Zivilisationsverneinung der Versuchung ausgesetzt [wird], die geschichtlichen und geistigen Substanzen seiner Herkunft in das Abseits einer als Abendland abgesonderten Provinz des Geistes zu retten«.[38] Dort ist es wiederum Heidegger mit seiner Entgegensetzung von Seinsdenken und Seinsvergessenheit, dann sind es auch Friedrich Nietzsche, Ernst Jünger, Leo Tolstoi und Paul Gauguin, die in der Tradition einer reaktionären Romantik stehen.[39]

Die Geschichtsmorphologie Oswald Spenglers bildet für Ritter einen Sonderfall der Verfallstheorie, insofern sie diese mit Elementen der Fortschrittstheorie verschränkt.[40] Spengler entwickelt in seiner Theorie nicht nur einen Gegensatz zwischen vergangenem Heilszustand und gegenwärtiger Zivilisation, sondern er erklärt Letztere zudem zu einer »Letalform allen geschichtlichen Lebens.« In ihr ist das Leben des Einzelnen von seinem eigentlichen Sein abgetrennt, Herkunftsmächte der Religion und Metaphysik sind neutralisiert, aber darüber hinaus ist die moderne Welt insgesamt zum Untergang verurteilt und auch nicht mehr durch eine Rückwendung zu den Ursprüngen zu retten. Spengler kleidet seine Position in eine umfassende Geschichtstheorie, die ein zyklisches Werden und Vergehen der Kulturen behauptet.[41] Demgegenüber als vorrangig anzusehen sei Ritter zufolge aber Spenglers Absicht, mithilfe dieser Geschichtstheorie eine »geschichtliche Ortsbestimmung der Gegenwart und mit ihr die prognostische Abschätzung der Möglichkeiten zu erreichen, welche der modernen europäischen Welt künftig noch offen stehen.«[42] Hierbei spreche er, wie Comte und Marx, von einer in der Gegenwart dank der Neutralisierung der geschichtlichen Herkunftswelten ermöglichten Vollendung der Gesellschaft, die bei ihm allerdings mit ihrem Untergang

37 Ritter, Die große Stadt (wie Kap. 3, Anm. 10), 341f. Dieser Aufsatz dokumentiert auch Ritters im Laufe der 1950er Jahre deutlicher werdende Parteinahme wider eine unter seinen Zeitgenossen wachsende Zivilisations- und Technikkritik; im Hinblick auf seinen eigenen früheren Kulturpessimismus werden wir im Folgenden noch auf diesen Punkt zurückkommen (vgl. insb. Abschnitt 3.2.2 dieser Arbeit).

38 Ders., Die große Stadt (wie Kap. 3, Anm. 10), 342.

39 Vgl. Ders., Die große Stadt (wie Kap. 3, Anm. 10), 343–345: Nietzsches *Zarathustra* sei auch deshalb wichtig, weil er, »geschichtlich zurück wie voraus weisend, in sich die Elemente der Verfallstheorien zusammenfaßt: Heideggers Denker auf Holzwegen, Jüngers Waldgänger, Spenglers Landschaft als Ursprung, Klages' Pelasgertum stehen in der gleichen Geschichte der Abkehr von der Zivilisation wie die poetischen Wanderer und Landstreicher der Romantik, Tolstois Rückkehr zur Einfalt der Bauern, Gauguins Flucht zu den Primitiven der Südsee, die Abenteuer der Wüste, des Meeres, der tropischen Urwälder, der Arktis.« Ders., Die große Stadt (wie Kap. 3, Anm. 10), 345.

40 Vgl. Ders., Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1), § 5, 64–79.

41 Vgl. Ders., Die große Stadt (wie Kap. 3, Anm. 10), 342f.

42 Ders., Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1), 66.

in eins falle. Auch für Spengler sei die moderne Gesellschaft das Ende der bisherigen Geschichte; aber er sehe den so bestimmten Fortschritt nicht von der Zukunft her als Vollendung, sondern von der Geschichte her als Untergang, in dem das eigentliche Wesen des Fortschrittsprozesses bestehe.[43]

Auch über die Verschränkung von Fortschritts- und Verfallstheorie bei Spengler hinaus spricht Ritter jedoch von ihrer Identität, sofern die Vollendung der modernen Gesellschaft mit dem Vergehen der geschichtlich gewordenen in eins fällt. »Beide Theorien können in dem Satz zusammengefaßt werden, daß das Kommen der modernen Gesellschaft das Nichtswerden der geschichtlichen Herkunftswelt ist.«[44] Jeweils tritt ein Artifizielles an die Stelle des organisch Gewachsenen: Wissenschaft statt Religion und Metaphysik, moderne Industriearbeit statt unentfremdeter bäuerlicher oder handwerklicher Produktion, städtisches Leben statt kleinräumiger Verbindungen, Zivilisation statt Kultur, Gesellschaft statt Gemeinschaft, Ideologie statt Geist.[45] Lediglich in der Bewertung dieser Entwicklung widerstreiten die Aussagen von Fortschritts- und Verfallstheorie. Entweder rechtfertigt sich der Untergang des Alten im aufkommenden Neuen, oder aber angesichts des untergehenden Alten ist aller Fortschritt nichts. Die Gegenwart erscheint aus Sicht beider Standpunkte als ein unerträglicher Zustand des Dazwischen, angesichts dessen eine kategorische Entscheidung gefordert ist, die aber ohne Hoffnung bleibt:

> Die Gegenwart, die zugleich geschichtlich und gesellschaftlich zukünftig ist, wird in Teile zerrissen, die durch kein Zugleich miteinander verbunden sind. […] Wenn die Entgegensetzung aber unaufhebbar ist, dann kann sich der Geist nur alternativ auf die eine Seite oder die andere schlagen. Der Mensch, dessen Geschick die moderne Welt geworden ist, steht dann, wenn der Gegensatz von Fortschritt und Untergang das letzte Wort ist, in ihm vor einem doppelten Nichts als Zukunft, auf die er zugeht; sie ist das Nichtsein seines geschichtlichen Seins, und sie ist zugleich das Nichtsein seiner modernen Existenz.[46]

Für Ritter zeigt dieses doppelte Nichts, das Fortschritts- wie Verfallstheorie der Gegenwart verheißen, in seinem Fluchtpunkt auf einen Nihilismus: »Die Aporie, auf die alle diese Theorien zurückgehen, ist die Entfremdung zwischen Herkunft und gesellschaftlicher Zukunft als Prinzip der kommenden Gesellschaft.«[47] Im Rahmen dieser Theorie scheint eine Auflösung des Gegensatzes von Fortschritt und Verfall mithin unmöglich. Der Gegensatz von geschichtlicher Vergangenheit und gesellschaftlicher Zukunft ist nicht vermittelbar. Im Ergebnis dieser Dialektik stehe der Nihilismus der geschichtlichen Gegenwart, während andererseits eine

43 Ders., Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1), 66–68.
44 Ders., Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1), 73.
45 Ders., Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1), 73.
46 Ders., Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1), 73–74.
47 Ders., Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1), 76.

ferne Vorzeit oder eine ferne Zukunft als Orte wahren Seins imaginiert würden. Genau diese Bestimmung der eigenen Gegenwart als ein im Grunde nichtiges Dazwischen veranlasst Ritter zur Aktualisierung der von Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* eingenommenen Perspektive. Er stellt die Frage nach der Angemessenheit der Trennung von gesellschaftlichem und geschichtlichem Sein, wie Fortschritts- und Verfallstheorie es jeweils postulieren, und folgt dabei der Vermutung, dass die scheinbare Unaufhebbarkeit des Widerspruchs beider Positionen selbst Ausdruck einer Entfremdung ist: »Fortschritts- und Verfallstheorie und der aus ihnen resultierende Nihilismus sind selbst Resultat der Entfremdung, die sich geistig zur Fortschritts- und zur Verfallstheorie entfaltet und so ihre Momente Geschichte und Gesellschaft gegeneinander fixiert.«[48] Dagegen ist der gemeinsame Grund beider Seiten zu identifizieren und festzuhalten, und dies wiederum verweist zurück auf das historische Ereignis der Französischen Revolution, welche Fortschritts- und Verfallstheorie als zentralen Referenzpunkt ihres Auseinandertretens benennen.

3.1.2 Entzweiung und Versöhnung: Hegels Philosophie als Philosophie der Revolution

Auch die Philosophie Hegels gewinnt in der Französischen Revolution ihren Referenzpunkt, und zwar, so Ritter, in ausgezeichneter Weise: »Das Ereignis, um das sich bei Hegel alle Bestimmungen der Philosophie im Verhältnis zur Zeit, in Abwehr und Zugriff das Problem vorzeichnend, sammeln, ist die französische Revolution, und *es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die Hegels*.«[49] Indem Ritter

48 Ders., Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1), 77.

49 Ders., Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 192 (Hervorhebung im Original). Die komplementäre Gegenthese vertritt Jürgen Habermas in seiner Heidelberger Antrittsvorlesung des Jahres 1962, in der er – namentlich am Beispiel Ritters – die Eigenständigkeit einer liberalen Hegel-Deutung gegenüber rechts- und linkshegelianischen Ansätzen durchaus anerkennt: »Hegel hat die Französische Revolution und deren Kinder nicht weggescholten, er hat sie weggefeiert. […] Hegel feiert die Revolution, weil er sie fürchtet; Hegel erhebt die Revolution zum Prinzip der Philosophie um einer Philosophie willen, die als solche die Revolution überwindet. Hegels Philosophie der Revolution ist seine Philosophie *als* deren Kritik.« Habermas, Hegels Kritik der Französischen Revolution (wie Kap. 2, Anm. 100), 128 (Hervorhebung im Original); vgl. dort auch 140f. Die Habermas zufolge »phantastische Anstrengung«, die mit den drei Hegel-Schulen korrespondierenden Momente innerhalb von Hegels eigener Darstellung »dialektisch zuzusammenzuzwingen«, verrate jedoch »nur zu deutlich, daß Hegel den Komplex seiner Kritik der Französischen Revolution nicht ohne Narben bewältigt.« Habermas, Hegels Kritik der Französischen Revolution (wie oben), 142. In Habermas' Lektüre ist Ritters Hegel-Deutung als legitimer Versuch zu verstehen, ein bei Hegel vorhandenes theoretisches Moment zu fixieren, das als solches jedoch neben anderen Momenten stehe und überdies dazu führe, dass der Revolution gewissermaßen ihre Spitze genommen wird. Um nicht noch jedes revolutionäre Geschehen einschließlich der Terreur rechtfertigen zu müssen, unterscheide Hegel das subjektive revolutionäre Bewusstsein vom revolutionären Gang der Weltgeschichte, verwirklicht durch den Weltgeist, welcher die Revolution gewissermaßen vollziehen müsse, noch ehe es bemerkt werde. Vgl. Habermas, Hegels Kritik der Französischen Revolution (wie oben), 144.

sich Hegels Deutung der Revolution in seinem Verständnis zu eigen macht, wird auch seine eigene Philosophie im Grunde zu einer Philosophie der Revolution, das heißt zu einer philosophischen Reflexion der Grundlagen eines menschlichen Gemeinwesens unter den Bedingungen der modernen Welt, in der die einst tragenden Fundamente des Ancien Régime nicht mehr gegeben sind, in der die Freiheit des Menschen zum Prinzip der politischen Ordnung geworden ist. Im Gegensatz zu den Vertretern der Progressionsideologien oder romantisch-restaurativer Vorstellungen überwindet Hegels Philosophie der Revolution die Dichotomie von Fortschritts- und Verfallstheorie und umgeht dadurch auch die mit jenen einhergehende nihilistische Entwertung der eigenen Gegenwart. Dies entspricht der Zweckbestimmung der Philosophie, wie Hegel sie in seiner *Rechtsphilosophie* gibt, die eigene Zeit in Gedanken zu fassen und ihren vernünftigen Kern freizulegen. In dieser Absicht versucht Ritter, Hegels Anliegen unter den Bedingungen seiner Gegenwart, das heißt der Bundesrepublik der Nachkriegszeit, aber auch in einer durch die voranschreitende Industrialisierung, den weltpolitischen Ost-West-Gegensatz und Dekolonisationsprozesse geprägten globalen Perspektive zu aktualisieren.[50]

50 Zur Kritik an dieser Deutung Hegels als Philosoph der Revolution vgl. u.a. Hans-Georg Gadamer, Rezension zu: Joachim Ritter, Hegel und die französische Revolution, in: Philosophische Rundschau 5/3-4 (1957), 306–308, Permalink: http://www.jstor.org/stable/42570330 (Zugriff vom 01.12.2015), Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel (wie Kap. 2, Anm. 98), Bd. 1, 338–346, sowie Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 113f. Ganz anders als bei Habermas, der Hegel und mit ihm auch Ritter entgegenhält, diese hätten in Sorge vor der Eigendynamik der Revolution diese gewissermaßen in ihrer philosophischen Aufhebung wieder einzufangen versucht (vgl. Habermas, Hegels Kritik der Französischen Revolution [wie Kap. 2, Anm. 100], 128f.), läuft Ottmanns Kritik an Ritter darauf hinaus, dieser habe gleichsam in Allianz mit der linken, marxistischen Hegel-Auslegung die Bedeutung des Staates »stiefmütterlich« vernachlässigt: »Aber Ritter beläßt dem Staat doch nur eine Nebenrolle. Zu spät kommt er ins Spiel, um Gesellschaft und Revolution noch als Verkünder und Realisator der Freiheit verdrängen zu können. Nur als kleine Charge tritt auf, was nach Hegel erst die wahre Freiheit in der Welt durchsetzen kann.« Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel (wie Kap. 2, Anm. 98), Bd. 1, 346. Der Zweifel, ob Ritter der *Rechtsphilosophie* Hegels mit seiner »revolutionär-soziologischen« Deutung (so fasst es Ottmann) tatsächlich gerecht wird, gewinnt vonseiten dieses Einwandes an Evidenz. Entsprechend stellt sich die Frage, ob Ritter Hegels durchaus auch scharf kritische Stellungnahmen zur Revolution und ihren Folgen zureichend berücksichtigt; vgl. Karsten Fischer, Moralkommunikation der Macht. Politische Konstruktion sozialer Kohäsion im Wohlfahrtsstaat, Wiesbaden 2006, 70f., insb. 70, Anm. 236. Ottmann freilich spricht auch davon, dass Ritter die Bedeutung der Revolution für Hegel zwar überzeichnet habe, gleichwohl aber mit seiner Revolutions-These gegenüber solchen Positionen, die einen Bezug zwischen Hegels *Rechtsphilosophie* und der Revolution ignorieren, doch in relativem Recht sei; vgl. Henning Ottmann, Hegels Rechtsphilosophie und das Problem der Akkomodation. Zu Iltings Hegelkritik und seiner Edition der Hegelschen Vorlesungen über Rechtsphilosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 33/2 (1979), 227–243, insb. 229f., Permalink: http://www.jstor.org/stable/20482959 (Zugriff vom 01.12.2015). Ritters und Habermas' Perspektive auf das Verhältnis von Philosophie und Revolution bei Hegel vor dem Hintergrund der historischen Auseinandersetzungen um Hegels *Rechtsphilosophie* sowie im Kontext zeitgenössischer Debatten untersucht ausführlich Michael Theunissen, Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel, Tübingen 1970, insb. 41–54, URL: http://books.google.de/books?id=yNGwAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Vgl. in diesem Zusammenhang außerdem Norbert Waszek, 1789, 1830 und kein Ende.

Insbesondere dem wirkungsmächtigen Aufsatz »Hegel und die französische Revolution«, hervorgegangen aus einem Vortrag für die Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen vom 20. Juni 1956 liegt diese Sicht auf Hegel zugrunde.[51] Dieser erste der Hegel-Aufsätze Ritters fand nicht nur in der Hegel-Forschung breite Beachtung – es handle sich, konnte Henning Ottmann im Jahr 1977 resümieren, um die »einflußreichste Deutung der politischen Theorie Hegels in diesem Jahrhundert«[52] –, sondern er wird bis heute als entscheidender Schritt hin zu einer Reaktualisierung der Hegelschen *Rechtsphilosophie* aus einer liberalen Perspektive gewertet.[53] Ritter wandte sich in seiner Interpretation ausdrücklich gegen eine bis ins 19. Jahrhundert zurückreichende Kritik Hegels als des reaktionären preußischen »Kronphilosophen«, wie sie sich nur wenige Jahre zuvor noch Karl Poppers schneidendem Vorwurf ablesen ließ, Hegels *Rechtsphilosophie* sei noch für das Dritte Reich mit verantwortlich zu machen.[54] Weit weniger

Hegel und die Französische Revolution, in: Ulrich Herrmann/Jürgen Oelkers (Hg.), Französische Revolution und Pädagogik der Moderne, Weinheim/Basel 1989, 347–359; Otto Pöggeler, Hegel und die Französische Revolution, in: Elisabeth Weisser-Lohmann/Dietmar Köhler (Hg.), Verfassung und Revolution. Hegels Verfassungskonzeption und die Revolutionen der Neuzeit, Hamburg 2000, 210–225, URL: http://books.google.de/books?id=-vVuBgxJJgcC (Zugriff vom 01.12.2015).

51 Erstveröffentlichung als: Joachim Ritter, Hegel und die französische Revolution, Köln/Opladen 1957, DOI: http://dx.doi.org/10.1007/978-3-663-04257-0_1 (Zugriff vom 01.12.2015). Die rezeptionsgeschichtliche Wirkung des Aufsatzes dürfte jedoch in erster Linie auf seine separate Publikation in der Reihe edition suhrkamp (Bd. 114, 1965) zurückzuführen sein, dort wie im Erstdruck ergänzt um je unterschiedliche Fassungen einer von Karlfried Gründer besorgten Bibliographie zur politischen Theorie Hegels. Eine Dokumentation der sich an den Vortrag anschließenden Diskussion ist allerdings nur der Erstveröffentlichung von 1957 zu entnehmen (dort 81–112).

52 Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel (wie Kap. 2, Anm. 98), Bd. 1, 343.

53 Vgl. u.a. Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 109. Henning Ottmann bezeichnete diese Position in Abgrenzung von den traditionell in rechts und links geschiedenen Hegel-Schulen schon in den 1970er Jahren als »Hegelsche Mitte«. Vgl. Henning Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel (wie Kap. 2, Anm. 98), Bd. 1, 29–32 sowie 224f., insb. aber 299f. (zuletzt analog noch in Ders., Geschichte des politischen Denkens, Bd. 3: Neuzeit, Teilbd. 2: Das Zeitalter der Revolutionen, Stuttgart/Weimar 2008, 270–272). Ottmann schrieb Ritter dort u.a. zu, einer liberal geprägten Hegel-Deutung »in Deutschland so zum Durchbruch verholfen [zu haben], daß die hegelianisch mittlere Hegelauslegung fast zum akademischen Normalfall geworden ist«, und zwar mittels einer Auslegung, »die sowohl die links- als auch rechtshegelianischen Anliegen in sich aufnahm, ohne Hegel selbst zum Rechts- oder Linkshegelianer zu machen.« (Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel [wie Kap. 2, Anm. 98], Bd. 1, 299 bzw. 300) Diese »Hegelsche Mitte« strebe mithin danach, Hegel gegen seine Vereinnahmung im Geiste der autoritären Regime von rechts und links in Schutz zu nehmen und in die Tradition philosophischer und intellektueller Vordenker der liberalen Demokratie einzureihen. Ritter steht damit in einer Reihe mit der einflussreichen älteren Hegel-Auslegung Franz Rosenzweigs (Hegel und der Staat, 2 Bde., München/Berlin 1920, URL: http://hdl.handle.net/2027/wu.89047084991 [Zugriff vom 01.12.2015]) bzw. den jüngeren Interpretationen von Shlomo Avineri (Hegels Theorie des modernen Staates, Frankfurt a.M. 1976), Charles Taylor (Hegel, Frankfurt a.M. 1983) und Eric Weil (Hegel et l'État, Paris 1950, URL: http://books.google.de/books?id=01GvAAAAIAAJ [Zugriff vom 01.12.2015]).

54 Vgl. Karl Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bde., Tübingen 1980, hier insb. Bd. 2: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen. Zu »diesem kuriosen Buch« äußert sich Ritter nur am Rande; alles, »was jeweils gegen Hegel als ›Reaktionär‹ und gegen seine Vergottung des Staates gesagt worden ist«, werde durch es übertroffen (vgl. Ritter, Hegel und die französische Revolution [wie Kap. 3, Anm. 4], Exkurs III, 241); in seinem Aufsatz erscheint stattdessen in erster Linie

als bei den liberalen Kritikern Hegels fänden sich diese Vorbehalte jedoch aufseiten der Linken, sodass es für Ritter

> zu der – paradoxen – Situation gekommen [ist], daß die neue Erschließung der größten politischen Philosophie, die die moderne bürgerliche Gesellschaft als ihre Philosophie hervorgebracht hat, heute von denen ausgeht und ausgehen muß, die zu ihren weltgeschichtlichen Gegenspielern geworden sind.[55]

Die Persistenz des reaktionär-obrigkeitsstaatlich geprägten Hegelbildes sei nicht zuletzt dadurch begründet, »daß die Schulphilosophie und ihre Philosophiehistorie […] bis in unsere Tage hinein fast jeden Kontakt mit den Problemen der bürgerlichen Gesellschaft verloren hat.«[56] Dementsprechend steht Ritters in Anlehnung an Hegel entwickelte philosophische Gesellschaftstheorie in gewisser Weise durchaus in Kontinuität eines marxistischen Ansatzes, wenigstens insoweit, als Ritter es als Aufgabe der Philosophie begreift, die gesellschaftliche Wirklichkeit in ihr angemessener Weise zu reflektieren, wenngleich unter bürgerlich-liberalen Vorzeichen, sodass dieser gegebenen Wirklichkeit die Vernunft nicht bestritten, sondern vielmehr vorausgesetzt wird.

Hegel, das ist für Ritter in Abgrenzung zu Hegels Kritikern entscheidend, habe in seiner *Rechtsphilosophie* eine Deutung seiner Zeit unternommen, in der nicht ihr Bruch mit der philosophischen Tradition, sondern vielmehr ihre Kontinuität hervorgehoben werde: Hegel begreife »die gleiche Gesellschaft, die für Haym die Befreiung vom Himmel der Theologie und Metaphysik herbeiführt, als Gegenwart und Erscheinung der vernünftigen Substanz, die von je für die Philosophie die Wahrheit der Wirklichkeit und der Geschichte gewesen ist.«[57] Zwar zeichne sich diese Gegenwart dadurch aus, dass sie sich aus traditionellen Bindungen emanzipiert habe, auch und gerade innerhalb der Philosophie. Das Problem der Infragestellung dieser geschichtlichen Herkunftswelt zeige sich jedoch mehr noch

Rudolf Haym als Protagonist der in diesem Sinne wirksamen Hegelkritik, der bereits 1857 mit *Hegel und seine Zeit* das Verdikt über Hegels Staats- und Gesellschaftstheorie gesprochen habe, zu einer Vergottung des preußischen Staates beigetragen zu haben; vgl. insgesamt Ritter, Hegel und die französische Revolution [wie Kap. 3, Anm. 4], 183–188. Auf Popper bezieht sich Ritter dann erneut knapp in seinem Aufsatz von 1961: Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 358. Für Ottmann ist Rudolf Haym im Übrigen in der »Rolle des linkshegelianischen Buhmannes« »etwas unpassend« besetzt; vgl. Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel (wie Kap. 2, Anm. 98), Bd. 1, 302.

55 Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), Exkurs III, 243. Ritter hebt dabei besonders Marx und Engels hervor, die stets »um die epochale Bedeutung der Hegelschen Philosophie wußten und am Zusammenhang mit ihr festhielten« und sich stets entschieden gegen eine Hegel-Verächtung ausgesprochen hätten. Für die jüngere Vergangenheit verweist Ritter außerdem auf Herbert Marcuses *Reason and Revolution* (1941), worin dieser Hegel gegen den Faschismusvorwurf in Schutz genommen habe. Vgl. Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie oben), 241f.

56 Ders., Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), Exkurs III, 242.

57 Ders., Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 189 (Hervorhebung des Originals entfernt).

in der Gefahr, sie unter modernen Bedingungen dadurch bewahren zu wollen, indem man etwa »religiös und philosophisch das Göttliche […] aus der gottlos gewordenen Gegenwart in das Innere und in die Natur rettet«. In solchen Rettungsversuchen sei »die Wahrheit des Göttlichen« insofern preisgegeben, dass es aus der objektiven Realität herausgenommen und ganz in einen Bereich subjektiver Innerlichkeit verlegt werde.[58] Einerseits wird dadurch, dass etwa die Romantiker Gott in der Natur oder im Innern des Subjekts zu finden suchen, also außerhalb der sittlichen Welt, die Lösung der modernen Welt aus ihrer geschichtlichen Herkunft implizit anerkannt. Andererseits bestreitet diese Sichtweise der gegenwärtigen sittlichen Welt eine mögliche Teilhabe am Wahren und Guten, hält sie für von Gott verlassen. Dagegen gehe es Hegel darum, an der Zusammengehörigkeit von Subjektivität und Objektivität festzuhalten[59] und nicht – wie die Fortschritts- bzw. Verfallstheorien – je einen von beiden Aspekten zugunsten des anderen aufzugeben. Stattdessen bleibe »allein der Weg offen, das Problem der Emanzipation in seiner ganzen Radikalität aufzunehmen; Hegel schlägt ihn ein, indem er die Hilfe der Einen Philosophie herbeiruft und ihre Theorie zur Theorie der Zeit und der sich in ihr vollziehenden Umwälzung macht.«[60]

Darum wird Hegels Philosophie zur Philosophie der Revolution, das heißt der Französischen Revolution. Dieses Ereignis des Jahres 1789 markiert nicht nur in Hegels persönlichem Leben und dem seiner Zeitgenossen eine als einschneidend erfahrene historische Begebenheit, der Hegel selbst erst mit Enthusiasmus, später mit größerer Distanz, ohne sie allerdings rundheraus zu verwerfen, begegnete und deren Folgen die folgenden Jahrzehnte geschichtlich und politisch prägten. Insbesondere das von der Revolution zwar aufgeworfene, aber nicht gelöste Problem, wie eine dauerhafte und stabile politische Ordnung unter der Prämisse bürgerlicher Freiheit möglich sein könne, blieb virulent.[61] Dies betreffe jedoch auch die Philosophie, deren Aufgabe es als Theorie ihrer Zeit sei, »die politische Freiheit der Revolution in ihrem Wesen zu begreifen«.[62]

58 Zitate: Ders., Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 191.

59 Mit »Subjektivität« meint Hegel Ritter zufolge das Subjekt, d.h. das »sich erkennend wie handelnd zu dem Gegebenen in seinem ganzen Umfang« verhaltende Ich, insofern es diesem nicht um den Bezug zur äußeren Welt geht, »sondern um sein ›Beisichselbstsein‹ in seiner ›Innerlichkeit‹ und um sein inneres Leben, in dem er in Gefühlen und Gedanken, in der Moralität seines sittlichen Bewußtseins, in Vorsatz und Schuld als er selbst in der Welt lebt, die sein Leben ausmacht.« Ders., Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 357f. Vgl. zur Begriffsbestimmung auch Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), § 25, 76.

60 Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 192; vgl. zum Vorstehenden insgesamt 191f.

61 Vgl. Ders., Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 192–196.

62 Ders., Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 197. Wobei Hegel, so Ritter, den Begriff der Freiheit als ein »Beisichselbstsein des Menschen« verstehe und insofern an die klassische aristotelische Bestimmung der Freiheit als eines Selbstseinkönnens des Menschen anknüpfe. Die politische Ordnung – wie die antike Polis – finde darin ihren Zweck, »dem Einzelnen die Freiheit des Selbstseins zu ermöglichen«. Ders., Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 198.

> Das Problem, das die Forderung der Freiheit durch die Revolution aufgeworfen hat, liegt darin, die Rechtsform der Freiheit zu finden und d.h. eine Rechtsordnung auszubilden, die der Freiheit des Selbstseins angemessen ist und ihr gerecht wird und es dem Einzelnen ermöglicht, er selbst zu sein und zu seiner menschlichen Bestimmung zu kommen.[63]

Für Hegel allerdings komme in diesem durch die Revolution und ihre Konsequenzen problematisch gewordenen Freiheitsbegriff auch ihre weltgeschichtliche Kontinuität zum Ausdruck. Es ist gerade Aufgabe der *Rechtsphilosophie*, den »Stufengang[.] der Entwicklung der Idee des an und für sich freien Willens« darzustellen.[64] Zugrunde gelegt in der griechischen Polis, weiter expliziert durch das Christentums dank des Verständnisses, »dass der Mensch als Mensch frei sei in seiner gleichen Natur«, bis hin nun zu seiner universalen Verwirklichung im Zeitalter der Revolution auf Grundlage der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der französischen Nationalversammlung von 1789 verkörpert der Freiheitsbegriff selbst jenes weltgeschichtliche Prinzip, welches Kontinuität und Diskontinuität der modernen Welt begreiflich macht.[65] Im Blick dieser Geschichtsphilosophie erscheinen die Revolution und das von ihr geprägte Zeitalter, obschon und indem sie an die Stelle traditioneller politischer und sozialer Ordnungsvorstellungen das Prinzip der Freiheit setzen, nicht als Bruch mit der Herkunftsgeschichte, sondern als ein weiterer Schritt zur Aktualisierung des im Wesen des Menschen und seiner Geschichte angelegten Freiheitsprinzips als universaler und gleicher Freiheit. Die Revolution hat mithin einen welthistorischen Sinn, sodass die restaurative Option, hinter den mit der Revolution erreichten Entwicklungsstand menschlicher Freiheit zurückzugehen, jede Legitimität verliert: »Jede gegenwärtige und künftige Rechts- und Staatsordnung muß von dem universalen Freiheitsprinzip der Revolution ausgehen und es voraussetzen.«[66] Hierin liegt die Pointe, mit der

63 Ders., Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 199 (Hervorhebung des Originals entfernt).

64 Vgl. Ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), § 33, 87; vgl. dazu auch Joachim Ritter, Person und Eigentum. Zu Hegels »Grundlinien der Philosophie des Rechts« §§ 34 bis 81, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 256–280.

65 Vgl. Ders., Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 199–201; vgl. auch die bekannte Formulierung Hegels: »Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist.« (Ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts [wie Kap. 2, Anm. 26], § 209, 360 [Hervorhebung im Original]). An anderer Stelle formuliert Ritter den Vorgang folgendermaßen: »daß die in der griechischen Philosophie zuerst gedachte, dann mit dem Christentum allgemein gewordene Wahrheit, der Mensch als Mensch habe das Recht auf ein menschliches Leben, in der Form des Naturrechts in Beziehung zu den partikulären politischen wie rechtlichen Ordnungen gesetzt und zum Grund jeglichen Rechts erhoben wird.« Joachim Ritter, ›Naturrecht‹ bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 133–179, hier 139.

66 Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 201 (Hervorhebung des Originals entfernt). Dementsprechend habe Hegel die politische Position der Restauration stets im Unrecht gesehen: »Politische Restauration ist so für Hegel die bloße Antithese zur Revolution;

Ritter seine Hegel-Auslegung der der Hegelkritiker entgegenhält: Die Einheit der Tradition bleibt auch unter dem Aspekt der Emanzipation erhalten.[67] Für Hegel und mit ihm für Ritter wird der Begriff der Entzweiung in der Beschreibung der Gegenwart entscheidend. Er fasst die Spannungen und Gegensätze der Zeit in sich, die als Diskontinuität von Zukunft und Herkunft bei Fortschritts- und Verfallstheoretikern zu je unterschiedlichen Formen der Verneinung der Gegenwart führen. »Die Gegenwart lebt in der Entzweiung; die Sehnsucht sucht die verlorene Einheit.«[68]

Was aber sind die tragenden Faktoren der Entzweiung der modernen Welt, die das subjektive Bewusstsein wie die Gesellschaft als Ganzes betrifft? Als Theorie der Gesellschaft ihrer Zeit hat sich die Philosophie auch dieser Frage zu stellen. Sie verweise für Hegel auf benennbare soziale und ökonomische Umstände, in denen sich das Problem der Diskontinuität von Zukunft und Herkunft erweise, und zwar im Besonderen durch das »Aufkommen der modernen industriellen bürgerlichen Arbeitsgesellschaft«.[69]

In der Entzweiung treten Subjektivität und bürgerliche Gesellschaft auseinander. Der einzelne Mensch in seiner Partikularität, in seinem geschichtlichen Gewordensein, in seinen vielfältigen sozialen und kulturellen Bindungen ist zugleich als gleicher und freier Bürger Teil jener Gesellschaft, die von diesen ihn als Individuum auszeichnenden Aspekten abstrahiert. Die Revolution als politisches Ereignis ist Voraussetzung für das Entstehen dieser bürgerlichen Gesellschaft als einer Gesellschaft freier und gleicher Bürger. Für Hegel in der *Rechtsphilosophie* bedeutet die bürgerliche Gesellschaft zunächst nichts anderes als eine allgemeine Verbindung selbständiger Einzelner zum Zwecke der Befriedigung ihrer wechselseitigen Bedürfnisse und zur Gewährleistung der rein äußerlichen Sicherheit ihrer Personen und ihres Eigentums.[70] Dem entspreche als »äußerlicher Staat« der auf Gewährleistung des Eigentums und polizeiliche Angelegenheiten beschränkte »Not- und Verstandesstaat«.[71] Entscheidend ist hier die Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft als »System der Bedürfnisse«, das heißt, sie beschränkt sich auf die »Vermittlung des *Bedürfnisses* und die Befriedigung des *Einzelnen* durch seine Arbeit und durch die Arbeit und Befriedigung der Bedürfnisse *aller Übrigen*«.[72]

[…] Darum leidet die politische Restauration an einem inneren Widerspruch; […] daß sie sich antithetisch dem gegenwärtigen Prinzip entgegenstellt und so die geschichtliche Substanz selbst verneint, die sie doch bewahren und wiederherstellen will.« Vgl. Ders., Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 202–209, Zitat 206 (Hervorhebung des Originals entfernt).

67 Vgl. zur Entzweiungsphilosophie Ritters insgesamt Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), insb. 121–149.

68 Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 213.

69 Vgl. Ders., Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 216–219, Zitat 219 (Hervorhebung des Originals entfernt).

70 Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), § 157, 306 (Hervorhebung im Original).

71 Vgl. Ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), § 183, 340.

72 Ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), § 188, 346.

Unabhängig von den geschichtlichen Lebensordnungen des Menschen, wie Ritter bemerkt, neutralisiert gegenüber etwaigen partikularen Identitäten, ethischen, religiösen oder politischen Bindungen, konstituiert sich die bürgerliche Gesellschaft auf Grundlage der bloßen Bedürfnisnatur des Menschen und zum Zwecke ihrer Befriedigung. Indem die moderne Gesellschaft sich aber insofern auf die Natur des Menschen gründet, emanzipiert sie sich aus ihrer Herkunftsgeschichte und setzt sich selbst als »geschichtslos«. Das heißt Geschichte ist ihr nur mehr zeitlich, nicht aber sachlich vorausgesetzt:

> Das Wesen der modernen politischen Revolution […] liegt für Hegel […] in der ihr zugrunde liegenden gesellschaftlichen Emanzipation und in der Setzung von Ordnungen, die ihrem Prinzip nach voraussetzungslos wie ein radikaler Neuanfang, dem nichts vorausgehen soll, alles Vorgegebene, Geschichtliche und Überlieferte von sich ausschließen.[73]

Menschliche Arbeit ist dasjenige Mittel, welches »das von der Natur unmittelbar gelieferte Material für diese vielfachen Zwecke durch die mannigfaltigsten Prozesse spezifiziert« und zugleich hinreichend abstrakt ist, um im Wege der Arbeitsteilung organisiert werden zu können.[74] Die politische Ökonomie in der Tradition von Adam Smith, Jean Baptiste Say und David Ricardo ist Hegel zufolge diejenige Wissenschaft, die an diesem »System der Bedürfnisse« anknüpft,[75] und entsprechend wird sie nicht nur von Hegel, sondern auch von Ritter rezipiert.[76] Im Horizont des Hegelschen Begriffs der bürgerlichen Gesellschaft steht daher nicht nur das »Aufkommen der modernen industriellen bürgerlichen Arbeitsgesellschaft«,[77] sondern dies, vermittelt durch die ihr innewohnenden expansiven und kolonisierenden Tendenzen,[78] schließlich auch in einer globalen Dimension. Die bürgerliche Gesellschaft entwickelt sich zu einer globalen industriellen Gesellschaft:

> Die industrielle bürgerliche Klassengesellschaft ist daher für Hegel schließlich durch ihr eigenes Gesetz dazu bestimmt, zur Weltgesellschaft zu werden; die für das Verhältnis der politischen Revolution zur Weltgeschichte entscheidende Beziehung der Freiheit auf die Menschheit und den Menschen als Gattung ist in dieser potenziellen Universalität der bürgerlichen Gesellschaft begründet.[79]

73 Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 227 (Hervorhebung des Originals entfernt); vgl. analog auch Ders., Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 368f.

74 Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), §§ 196, 198, 351–353, Zitat § 196.

75 Vgl. Ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), § 189, 346f.

76 Vgl. etwa Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 219–222; vgl. zu Adam Smith auch bei Ritter, Vorlesung »Die Emanzipationstheorien der bürgerlichen Gesellschaft und Hegel II« (wie Kap. 3, Anm. 1), §§ 12–13, 123–149.

77 Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 219.

78 Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), §§ 246, 248, 391–393.

79 Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 222 (Hervorhebung des Originals entfernt). Vgl. Ders., Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 361f.; dort spricht Ritter auch von der industriellen Gesellschaft als der »Menschheitsgesellschaft«.

Insofern die bürgerliche Gesellschaft sich auf Grundlage der Bedürfnisnatur des Menschen konstituiert und von seinem substantiellen, geschichtlich gewordenen Dasein absieht, schafft sie andererseits auch die Bedingungen, Elemente der Herkunftsgeschichte im Bereich der Subjektivität zu bewahren. Von ihren Verpflichtungen im Rahmen der sie einst umfassenden Staats- und Gesellschaftsordnungen entlastet, ist der einzelne Mensch nun frei, historisch gewordene Substanzen in seinem Denken und Handeln aufzunehmen und sich anzueignen, ja eine über seine Bedürfnisnatur hinausgehende, substantiierte Individualität kann er nur daraus gewinnen. Für Hegel und Ritter bedeutet die Entzweiung so nicht wie für Fortschritts- und Verfallstheoretiker einen Mangel, der sie dazu veranlassen würde, nach Herstellung einer Einheit zu streben, mit der Gesellschaft und Einzelmensch entweder in eine sie gemeinsam umfassende religiös-weltanschauliche Einbettung zurückkehren oder sich in einer solchen vollenden. Stattdessen erkennen Hegel und Ritter in der Entzweiung die Bedingung der Möglichkeit wechselseitiger Unabhängigkeit von Subjektivität und bürgerlicher Gesellschaft, deren je eigene Zweckbestimmungen auf diese Weise unter prinzipieller Entlastung von den ihnen fremden Zweckbestimmungen des je anderen verfolgt werden können. Ohnehin scheint es für Ritter illusorisch, anzunehmen, man könnte die Struktur der Entzweiung aufbrechen. Vielmehr ist sie zu verstehen

> positiv als die Form, in der sich unter der Bedingung der modernen Welt ihre ursprüngliche Einheit geschichtlich erhält. Die objektive Realität der Aufklärung und die bewahrende Subjektivität sind komplementär aufeinander bezogen; […] Subjektivität und Objektivität sind vielmehr geschichtlich aufeinander verwiesen; sie sind zusammen das substantiell ganze geschichtliche Dasein.[80]

Die Entzweiung ist also Ausdruck des mit der Revolution geschichtlich wirksam werdenden Prinzips der Freiheit, sodass sie auf einer höheren, geschichtsphilosophischen Ebene zugleich Ausdruck der Kontinuität der Menschheitsgeschichte ist, in der sich eine Wesensbestimmung des Menschen zur Freiheit stets differenzierter aktualisiert. Die Entzweiung negiert nicht eine Kontinuität der Geschichte, sondern manifestiert diese und ermöglicht damit zugleich

> den Fortbestand der substantialen Ordnungen der Herkunft auf dem Boden der modernen Welt […]. Nicht in der innerlichen Bewahrung der Subjektivität in ihrem antithetischen Verhältnis zur gesellschaftlichen und politischen Revolution, sondern in der sie ermöglichenden Entzweiung selbst zeigt sich die in der Gegenwart vorhandene Vernunft.[81]

80 Ders., Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 214f. (Hervorhebung des Originals entfernt).
81 Ders., Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 229 (Hervorhebung des Originals entfernt).

In dieser Sicht Ritters auf die moderne Gesellschaft kommt ein erkennbar positiver Entzweiungsbegriff zum Ausdruck, der die Entzweiung nicht nur nicht als eine überwindungsbedürftige und mangelhafte Realität für Individuum wie Gesellschaft begreift – obwohl Ritter mit ihr einhergehende Spannungen und Gefahren durchaus nicht leugnet –, sondern insbesondere auch die Entzweiung deutlich von einer Entfremdung im marxistischen Sinne abgrenzt. Die Entfremdung ist eine mögliche, aber keineswegs notwendige Transformationsgestalt der Entzweiung, die gerade dann eintritt, wenn die in der Entzweiung gedachte Einheit von Objektivität und Subjektivität zugunsten der Verabsolutierung einer von beiden Seiten aufgegeben wird, wie es eben auch der Marxismus als Fortschrittstheorie beabsichtigt. Die Entfremdung erscheint so als eine bloß perspektivische Vereinseitigung oder Verschärfung der Entzweiung. Demgegenüber sei es »[w]ichtig, ja entscheidend […], daß man die in der Entfremdung vorausgesetzte positive Bedeutung der Entzweiung im Auge behält.«[82]

Dennoch scheint der einzelne Mensch in der modernen Welt aus seiner geschichtlichen Herkunft und seinen partikularen Bindungen an tradierte kulturelle und religiöse Lebensweisen und Werthaltungen heraus seiner eigenen gesellschaftlichen Existenz wie in einer Spaltung zu begegnen. Dies alles, was seinem individuellen Leben Bedeutung gibt, hat innerhalb der bürgerlichen, nach rationellen ökonomischen Prinzipien abstrakt organisierten Gesellschaft keine Bedeutung. Aus der Erfahrung dieser Diskontinuität mag – zumal im Kontrast zu einer subjektiv so erfahrenen oder auch imaginierten Vergangenheit frei von Entzweiungs- und Entfremdungszumutungen – die Hoffnung auf eine Überwindung der Entzweiung erklärbar erscheinen. Dennoch legt Ritter großen Wert darauf, auch die bloße Beschreibung der Hegelschen Theorie von jedem Anklang einer verfallstheoretischen Vorstellung freizuhalten:

> Alles, wodurch Hegel hier die mit der Gesellschaft gesetzte ›Entzweiung‹ kennzeichnet, ihre emanzipative Konstitution, die Versachlichung und Geschichtslosigkeit des durch die Gesellschaft gegebenen menschlichen Daseins in der Trennung von seinen geschichtlichen Lebensordnungen und Institutionen sind die Gegebenheiten, die man auch heute vor Augen hat, wenn von der ›Säkularisation‹ der modernen Welt, von der Entpersönlichung und Vermassung des Lebens, von seiner Bodenlosigkeit die Rede ist; wir sind so sehr auf die negative Wertung dessen, was Hegel Entzweiung nennt, fixiert, daß es selbst in der einfachen Wiedergabe seiner Theorie fast unmöglich ist, den Klang des Negativen zu vermeiden und die Vorstellung fernzuhalten,

82 Ders., Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), Exkurs XI, 252. Ritter distanziert sich an dieser Stelle ausdrücklich von einer entfremdungstheoretischen Hegel-Lektüre, wie sie u.a. von Autoren wie Horkheimer und Adorno vertreten werde. Entzweiung sei als solche nicht schon Entfremdung, sondern deren notwendige Bedingung: »Zur Entfremdung führt die Entzweiung daher dann, wenn diese Nichtidentität [von Subjektivität und Objektivität] beiseite gebracht und die eine oder die andere Seite zum Ganzen gemacht wird, während die jeweils andere Seite ins Nichtsein verdrängt wird.« Vgl. dazu auch Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 124f.

> es sei die Entzweiung mit dem Verfall und Ende des substantiellen Lebens identisch.[83]

In der Tat habe Hegel die mit der Entzweiungsstruktur verbundenen Gefahren auch keineswegs ignoriert. Vielmehr bleibe es in der modernen Welt stets *denkbar*, dass ein in der Entzweiung von Subjektivität und Objektivität bestehendes Gleichgewicht in eine von beiden Richtungen kollabiert, indem etwa die substantiellen Lebensordnungen der einzelnen Menschen verfallen und deren Existenz vollständig in ihrer gesellschaftlichen Funktion innerhalb des »Systems der Bedürfnisse«, Zeugung und Befriedigung von Bedürfnissen vermittels Konsum und Arbeit, aufgehen.[84] Zu dieser Gefahr eines Kollabierens der Entzweiung hin zu einer Seite hinzu kommt allerdings die von Ritter vergleichsweise größer eingeschätzte Gefahr ihrer Verschärfung gerade dadurch, dass etwa eine romantisch-restaurativ gesinnte Subjektivität versuchen sollte, die von ihr anerkannten Substanzen der Herkunft der bürgerlichen Gesellschaft zu entziehen: »Wenn aber der subjektive Sinn das Göttliche vor ihr zu retten sucht, wird mit diesem Retten der Gesellschaft die Substanz entzogen, die sie geschichtlich trägt.«[85]

Charakteristisch für diese Theorie moderner Entzweiung ist die Bedeutung, welche sie der Positivierung der Entzweiungsstruktur durch das Bewusstsein der denkenden und handelnden Menschen zuschreibt. Für Ritter nicht anders als für Hegel ist eine mögliche Gefährdung der Entzweiung nämlich gerade mit einer geistigen Haltung verbunden, die den positiven oder vernünftigen Grund dieser gesellschaftlichen Struktur der modernen Welt nicht anerkennen zu können oder zu wollen meint – eben der Vorstellung vom »Atheismus der sittlichen Welt«, gegen die es die Idee unentzweiter Lebensverhältnisse stark zu machen gilt. Umso wichtiger sei es, den positiven Sinn entzweiter Lebensverhältnisse in der modernen Welt hervorzuheben. Für Hegel und mit ihm auch für Ritter ist es inakzeptabel, Letztere vornehmlich als Verlust oder Mangel zu sehen; was Ritter die Entzweiung betreffend von Hegel vermerkt, gilt nicht minder auch für ihn selbst: »er begreift […], daß sie die einzige Bedingung dafür ist, daß alle Menschen als sie selbst in ihrer Subjektivität zu einem Leben zu kommen vermögen, in dem sie als Freie bei sich selbst sind.«[86]

83 Ritter, Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 370f.

84 Ritter spricht von der Gefahr einer »absoluten Vergesellschaftung des Menschen«, um die Hegel gewusst habe. Sie könne sich ergeben, wenn die Gesellschaft ungehindert fortschreite und die durch die Entzweiung freigesetzten Mächte der Subjektivität und Herkunft vernichte. Ritter schreibt dazu, indem er Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), § 319 zitiert: »Wo das gediegene und seiner Zusammenhänge gewisse bürgerliche Leben der Person aufhört, die ›feste Erde‹ zu sein, da wächst ›die Gefährlichkeit für die Individuen, die Gesellschaft und den Staat‹, so ›wie ein Funke auf einen Pulverhaufen geworfen eine ganz andere Gefährlichkeit hat als auf feste Erde, wo er spurlos vergeht‹.« Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 232.

85 Ders., Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 233.

86 Ders., Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 373.

Die Entzweiung ist also eine Bedingung der Möglichkeit der Verwirklichung bürgerlichen Selbstseins im Bereich der Subjektivität. Indem die Subjektivität in der modernen Welt von der bürgerlichen Gesellschaft und ihrem »System der Bedürfnisse« getrennt wird, ist sie zugleich von funktionellen Aufgaben zur Gewährleistung der Grundlagen des Lebens und der Existenz entlastet. Das Gleiche gilt für die in ihrem Bereich fortbestehenden substantiellen Lebensordnungen. Unter der Prämisse ihrer autonomen Aneignung durch die einzelnen Menschen wird so eine von solchen Nöten freie Kontinuität tradierter Sittlichkeit erst möglich.[87] Die Freisetzung von Kultur, Religion usw. aus ihrer Einbindung in das »System der Bedürfnisse« ist ein Aspekt der Zweckbestimmung der bürgerlichen Gesellschaft als der die gleiche Freiheit der Bürger universal verwirklichenden Ordnung. Da die Gesellschaft selbst für die Ausübung dieser Freiheit und ihre inhaltliche Füllung allerdings nicht eintreten kann, kann sie ihren Zweck nicht allein aus eigenen Kräften bestreiten – sie ist schließlich auch kein selbständiger, mit Bewusstsein ausgestatteter Akteur, sondern, in heutiger Begrifflichkeit, eher als ein Emergenzphänomen zu verstehen. Sie ist darauf angewiesen, dass die einzelnen Individuen diese Aufgabe autonom übernehmen und insofern aus je eigenem Antrieb zu einer gesellschaftlichen Sinnstiftung beitragen. Auf der Ebene der Subjektivität verweisen diese Aufgaben auf die Notwendigkeit einer entsprechenden ethischen Haltung bzw. einer lebendigen Sittlichkeit und zumal auf ihre institutionelle Verankerung, nicht zuletzt also auch auf die Funktion der organisierten Religion und des Staates.

Umgekehrt lässt es sich ebenso wenig vermeiden, dass individuelle Lebensentwürfe und die bürgerliche Sittlichkeit insgesamt mit der Gesellschaft als einem für sich ethisch neutralen, abstrakten und »geschichtslosen« Bereich konfrontiert werden. In diesem Zusammenhang wird bei Ritter und wohl deutlicher noch in der Ritter-Rezeption der Begriff der Kompensation entscheidend. In seinem Aufsatz über »Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft« (1963) bemerkt Ritter, dass die moderne Gesellschaft aufgrund ihrer Abstraktheit und Geschichtslosigkeit die Geisteswissenschaften ausgebildet habe, »weil die Gesellschaft notwendig eines Organs bedarf, das ihre Geschichtslosigkeit kompensiert und für sie die geschichtliche und geistige Welt des Menschen offen und gegenwärtig hält, die sie außer sich setzen muß.«[88] Ritters Kompensationskonzept wird an anderer Stelle noch weiter zu diskutieren sein,[89] auch weil es für ein eindrückliches Beispiel der im Kreis um Ritter zu beobachtenden differenzierenden Aufnahme seiner Überlegungen bietet. Ironischerweise verweist Ritter im Kontext der vorstehend zitierten Passage zwecks der Verwendung des Kompensationsbegriffs

87 Vgl. Ders., Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 374.

88 Ders., Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 377–406, hier 399 (Hervorhebung des Originals entfernt).

89 Siehe unten in Abschnitt 4.1.4.

auf Odo Marquard,[90] der seinerseits für sich in Anspruch nimmt, den Begriff von Ritter übernommen zu haben – entsprechend gilt das Kompensationstheorem geläufigerweise als Kernbestand dessen, was Autoren aus dem Kreis um Ritter philosophisch von diesem übernommen hätten.[91] Der Kompensationsgedanke ist mit Bezug auf Ritter selbst jedoch insbesondere auch darum hervorzuheben, weil er den Begriff der Entzweiung zu schärfen hilft. Kompensation ist bei Ritter als Wirkung bestimmter, spezifisch moderner Emergenzphänomene zu verstehen – etwa der sogenannten Geisteswissenschaften[92] –, welche innerhalb der modernen Gesellschaft aufgrund der erwähnten, für diese charakteristischen Abstraktheit und Geschichtslosigkeit funktional relevant werden. Es ist also die Gesellschaft selbst, die diese Kompensationsorgane bzw. den Bedarf nach ihnen hervorbringt,[93] sie werden ihr nicht etwa aus theoretischer oder politischer Einsicht hinzugesetzt. Es hieße, den Gedanken der Kompensation im Sinne Ritters misszuverstehen, nähme man an, dass er die moderne Welt selbst – im Kontrast zur vormodernen – für kompensationsbedürftig hielte, als ob, da der einzelne Mensch nun autonom auch über seine substantiellen Bindungen zu befinden habe, diese Zumutung durch institutionelle Vorkehrungen erträglicher ausgestaltet werden müsste. Kompensation bedeutet keine Entschädigung für gesellschaftliche Verbindlichkeitsverluste.

90 Und zwar auf Odo Marquard, Skeptische Methode im Blick auf Kant, Freiburg/München 1958, 20, Anm. 31, URL: http://books.google.de/books?id=VJx9AAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

91 Vgl. hierzu Ruth Groh/Dieter Groh, Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese, in: Dies., Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur, Frankfurt a.M. 1991, 150–170, URL: http://books.google.de/books?id=fN8tAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); außerdem etwa Odo Marquard, Kompensation, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4: I–K, Basel 1976, 912–918, Odo Marquard, Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse, in: Ders., Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen, München 2003, 64–81, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041307/image_62 (Zugriff vom 01.12.2015). Demgegenüber steht Henning Ritters etwas maliziöser Kommentar mit Bezug auf Marquards Kompensationstheorie der Geisteswissenschaften: »Kompensation, dieses Stichwort, das jetzt eine inzwischen heftig befehdete ›Kompensationstheorie‹ trug, war bei Ritter nur einmal gefallen – als Marquard-Zitat.« Henning Ritter, Entwegt. Odo Marquard wird sechzig, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.02.1988, 29. Gegen die damit verbundene Vorstellung, Ritter sei der Kompensationsbegriff gewissermaßen posthum von seinen Schülern »aufgenötigt« (Marquard, Zukunft und Herkunft [wie Kap. 2, Anm. 127], 23) worden, entwickelt jedoch Schweda unter Bezug insbesondere auf Ritters Schriften zur Ästhetik den Kompensationsbegriff als »genuin rittersche Kategorie«, die »allerdings im Rahmen von Ritters Theorie der Moderne eine andere Bedeutung und einen anderen systematischen Stellenwert hat als bei seinen Schülern wie auch deren Kritikern unterstellt.« Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 152; vgl. zum Zusammenhang der Kompensationsphilosophie Ritters insgesamt Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 149–194. Zur Abgrenzung der Ritterschen Kompensationstheorie von der Lübbes und Marquards vgl. auch Dutt, Zweierlei Kompensation (wie Kap. 2, Anm. 138).

92 Es hieße Ritter misszuverstehen, die Kompensation auf die Geisteswissenschaften zu verkürzen, ebenso wie Ritter nicht davon ausgeht, dass die Geisteswissenschaften ausschließlich kompensatorische Funktion hätten. Er sieht darin jedoch ein für das Entstehen der modernen Geisteswissenschaften entscheidendes Faktum. Vgl. Ritter, Die Aufgabe der Geisteswissenschaften (wie Kap. 3, Anm. 88), 399.

93 Vgl. Ders., Die Aufgabe der Geisteswissenschaften (wie Kap. 3, Anm. 88), 400.

Was im Verständnis Ritters vielmehr der Kompensation bedarf, ist, dass die bürgerliche Gesellschaft als der in seiner Bestimmung auf das Naturverhältnis der existentiellen Bedürfnisse des Menschen reduzierte *eine* Aspekt der Entzweiung für die substantielle Ausfüllung der den Individuen gewährten Freiheit nicht einstehen und auch den Fortbestand dieser geschichtlichen Herkunftssubstanz nicht gewährleisten kann. Stattdessen neige diese Gesellschaft zu einer Versachlichung und Rationalisierung menschlicher Lebenszusammenhänge und zu ihrer Anverwandlung unter den Prämissen des »Systems der Bedürfnisse«. Um aber darüber hinausgehende Aspekte der Wirklichkeit in Gegenwart und Zukunft präsent zu halten, um sie im Bereich der Subjektivität kultivieren zu können, bedürfe es, so Ritter, eines kompensatorischen Offenhaltens der Gesellschaft. Es geht um das Erinnern menschlicher Lebenswirklichkeit in ihrem gesamten potentiellen Umfang, nicht reduziert auf das gesellschaftlich vermittelte Maß von Funktionalität und Bestandserhaltung.[94] Diese bewahrende Erinnerung, die Mnemosyne des Alten ist Bedingung der Möglichkeit einer Kontinuität von Herkunft und Zukunft, sodass Letztere als Verwirklichung einer in der Tradition angelegten Substanz verständlich werden kann.[95] Elemente traditioneller Sittlichkeit werden demnach in der modernen Welt durch Organe gesellschaftlicher Kompensation so weit vergegenwärtigt, dass ein Anschluss an sie jenseits sozialfunktionaler Zusammenhänge denkbar bleibt. Dass dies eine ethisch-sittlich notwendige Aneignungsleistung aufseiten der Individuen nicht ersetzen kann, bleibt davon unberührt. Doch die Kompensation bewahrt die *Möglichkeit* der Aneignung in Ansätzen auch dort, wo die innere Vitalität bestimmter partikularer Traditionen nicht mehr gegeben ist. Entsprechend ist die Bewahrung geistiger und sittlicher Substanz *nicht* Aufgabe der Geisteswissenschaften als eines Kompensationsorgans selbst; dies verweist vielmehr stets auf die Subjektivität und darüber hinaus auf die Rolle des Staates und die des Rechts.[96] Kompensation ist mit einer Versöhnung der Entzweiungsstruktur nicht zu verwechseln.[97]

Zusammenfassend zeigt Ritters in enger Anlehnung an Hegel konzipierte Bestimmung der modernen Welt das einzelne Subjekt situiert in einer Spannung zwischen den Bestimmungen seiner Herkunft und denen seiner Zukunft im Zusammenhang der bürgerlichen Gesellschaft. In Stand und Geburt, in seiner Sprache, seiner ethisch, religiös oder kulturell bestimmten Identität ist das Subjekt geprägt von der Vergangenheit her und tritt in diesem je individuellen Gewordensein anderen Menschen in Verschiedenheit, als ungleich gegenüber. Die Gesell-

94 Vgl. Ders., Die Aufgabe der Geisteswissenschaften (wie Kap. 3, Anm. 88), 399.
95 In diesem Sinne erläutert Ritter bereits in seinem 1954 entstandenen Text über »Aristoteles und die Vorsokratiker« den Begriff der Tradition unter Bezugnahme auf Aristoteles: »Tradition ist philosophisch die ›Weitergabe‹; sie ist die Mnemosyne, das erinnernde Behalten, das nicht zuläßt, daß Gegenwart und Zukunft die Fülle des Wesens verlieren.« Ders., Aristoteles und die Vorsokratiker (wie Kap. 2, Anm. 25), 49.
96 Vgl. Ders., Die Aufgabe der Geisteswissenschaften (wie Kap. 3, Anm. 88), 405.
97 Vgl. Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 149–194.

schaft hingegen formt das Zusammenleben der Menschen unabhängig von dieser geschichtlichen Dimension in einer rationalen Praxis grundsätzlich homogen und ubiquitär; das einzelne Subjekt wird zum Objekt und Funktionsträger innerhalb der abstrakten bürgerlichen Gesellschaft. Gegen die Hoffnungen auf eine Auflösung dieser Spannung im revolutionären Sinne der Fortschrittstheorien oder im reaktionären Sinne der Verfallstheorien vertritt Hegel eine synthetisch-versöhnende Position, die die Entzweiungsstruktur der modernen Welt als die ihr charakteristische Gestalt ihrer weltgeschichtlichen Kontinuität hervorhebt und positiv als Möglichkeitsbedingung individueller Freiheit, auf Freiheit beruhender Traditionsbewahrung und sozialen wie ökonomischen Fortschritts begreift.[98]

3.1.3 Subjekt und Gesellschaft: Konturen des Freiheitsbegriffs bei Joachim Ritter

Mit dem Ereignis der Französischen Revolution, so resümiert Ritter Hegel, werde der Staat auf das Prinzip der Freiheit des einzelnen Menschen gegründet. Damit verwirkliche sich, was bereits in der griechischen Polis dem Grunde nach und im Christentum auf universeller Basis angelegt gewesen sei: die Weltgeschichte als Verwirklichungsprozess menschlicher Freiheit. Wie aber ist dieser Begriff der Freiheit des Subjekts zu verstehen? Und welche Aufgabe kann und soll unter seiner Prämisse dem Staat noch zukommen, wenn ihm die Legitimations- und Zweckbestimmungen der vorrevolutionären Ordnung entzogen sind? Auf die Freiheit des Menschen, auf die 1789 von der französischen Nationalversammlung erklärten Bürger- und Menschenrechte verpflichtet, vermag sich der Staat, sofern er diesem durch die Revolution gesetzten Stand gerecht werden will, nicht mehr unabhängig von seinen Bürgern, die nun die Rolle von Subjekten einnehmen, nicht mehr durch Bezug auf eine höhere, etwa religiöse Zwecksetzung zu legitimieren. Umgekehrt findet sich das Subjekt infolge seiner politischen und rechtlichen Freisetzung aus tradierten Bindungen in der modernen Welt auf sich selbst zurückgeworfen vor. Wie es die gewonnene Freiheit nun zu nutzen, mit welchen substantiellen Gehalten es sie zu füllen hat, wird ihm nicht durch eine politisch verbindlich auftretende, ihn übergreifende Ordnung vorgegeben. Dementsprechend nennt Ritter mit Hegel den Freiheitsbegriff der Revolution auch einen negativen bzw. abstrakten: Sie setzt die moderne Welt in Diskontinuität zu ihrer Herkunftsgeschichte, löst das Subjekt aus seinen geschichtlich vorgegebenen Lebensordnungen heraus

98 Vgl. für eine schematische Gegenüberstellung der Auseinandersetzung mit dem Problem sowie für den Begriff »synthetisch-versöhnend« in Bezug auf Hegel: Ritter, Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1), 107. Zur Deutung des Fortschritts- wie des Entzweiungsbegriffs bei Ritter vgl. im Übrigen auch dessen entsprechende Beiträge für das Historische Wörterbuch der Philosophie in den Artikeln »Entzweiung, entzweien« (Bd. 2, 565–572) und »Fortschritt« (Bd. 2, 1032–1059).

und situiert es in den Kontext der Entzweiung einer »geschichtslosen« bürgerlichen Gesellschaft.[99]

Weder für Hegel noch für Ritter allerdings bleibt der Freiheitsbegriff auf diese negative Dimension beschränkt. Neben die Freisetzung des Subjekts aus ihm äußerlichen Zwangsverhältnissen tritt nämlich mit der Entzweiungsstruktur der modernen Welt seine Entlastung von funktionellen Verpflichtungen zum Lebensunterhalt, die im Rahmen des »Systems der Bedürfnisse« an die bürgerliche Gesellschaft übergehen.[100] Die Freiheit des Subjekts in der Moderne ist daher wesentlich bestimmt als Freiheit *für* substantielle Bindungen an religiöse, sittliche oder ästhetische Aspekte. Hegel habe insofern, wie Ritter feststellt, zuerst »und im Grunde bis heute allein« verstanden, »daß die Freiheit der Subjektivität in allen für sie wesentlichen religiösen, sittlichen, ästhetischen, persönlichen Zusammenhängen allererst mit der modernen Gesellschaft für alle Menschen als Menschen Wirklichkeit erhält.«[101]

Wie aber ist dieser Freiheitsbegriff Hegels zu verstehen? Zunächst verweise er auf ein Bei-sich-selbst-Sein des Subjekts, ganz im Sinne der aristotelischen Bestimmung des freien Menschen als des um seiner selbst, nicht um eines anderen willen Seienden.[102] Diese Bestimmung der Freiheit sei bei Hegel jedoch nicht

99 Vgl. Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 225.

100 Erst die Versachlichung der Natur in der bürgerlichen Gesellschaft ermöglicht es überhaupt, dass der Mensch, indem er die Macht der Natur über sich durchbricht, seine der Möglichkeit nach angelegte Freiheit aktualisiert: Für Hegel besteht Freiheit »geschichtlich und actu nur, wo der Mensch den Naturstand hinter sich gebracht und so nicht mehr Naturwesen im Verhältnis zu einer Natur bleibt, die Macht über ihn hat.« Ders., Person und Eigentum (wie Kap. 3, Anm. 64), 272f. Die Vorstellung, der Mensch lebte in »einem sogenannten Naturzustande«, etwa rousseauistischer Prägung, in Freiheit, weist Hegel dagegen entschieden zurück; vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), § 194, 350. Das Recht aller Menschen auf Freiheit ihres Menschseins ist auch darum an die moderne Gesellschaft und ihre Beherrschung der Natur gebunden. Vgl. dazu insgesamt Ritter, Person und Eigentum (wie Kap. 3, Anm. 64), 268–273.

101 Ders., Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 374. Ritter erörtert die Freisetzung des Subjekts von seiner Verpflichtung auf die Gewährleistung von Subsistenzgrundlagen am Beispiel der Ökonomie und der klassischen – bis in die Neuzeit hineinreichenden – Lehre von der Einheit von Familien- und Wirtschaftsleben: »Der Bedeutungswandel, in dem mit dem Aufkommen der modernen bürgerlichen, industriellen Gesellschaft die ›Ökonomie‹ aus der ›Lehre vom Haus‹ zur ›politischen Ökonomie‹ wird, setzt geschichtlich voraus, daß sich *die Formen des Wirtschaftens und des Arbeitens vom ›Hause‹ trennen und in der Entzweiung mit ihm zum Inhalt der Gesellschaft werden*. Diese Entzweiung hat damit zugleich in der Ablösung der Arbeit und der durch die Arbeit gesetzten Verhältnisse vom persönlichen Dasein die Familie von den Sachbestimmungen des Hauses in seiner an den Herrn gebundenen Einheit befreit; sie hat sie in ihrem religiösen und sittlichen Begriff verselbständigt und damit allererst als die Gemeinschaft zur Existenz gebracht, in welcher der Mensch als er selbst in seiner Subjektivität, mit den Seinen durch die persönliche Bindung der Liebe verbunden, zu leben vermag.« Ritter, Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14) (Hervorhebung im Original).

102 Vgl. Ders., Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 372; analog auch Ders., Hegel und die Reformation, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 310–317, hier 311f. Bezugspunkt ist die in der Metaphysik des Aristoteles getroffene Bestimmung »nach der ein freier Mensch ist, der um seiner selbst und nicht um eines anderen willen lebt« Aristoteles, Metaphysik I, 2, 982b, 25f. Vgl. Georg

bezogen auf den äußeren Stand einer Person als freier Person im Unterschied zum Sklaven, sondern sie rekurriere auf sein individuelles Ich:

> Wo alle Menschen als Freie Personen werden, da ist der Freie das Individuum als es selbst und in dem, was es als Ich für sich und in sich ist: der einzelne, nicht sofern er Bürger usf. ist, sondern er selbst in seiner Subjektivität wird als Freier Person und zum Subjekt der Gesellschaft, des Rechts und des Staates.[103]

Dieser Begriff einer freien Subjektivität sei für Hegel eng auf das Christentum und insbesondere auf die Reformation bezogen. Wie wir bereits gesehen haben, kommt dem Christentum auch für Ritter eine wesentliche Rolle im weltgeschichtlichen Prozess der Verwirklichung und Ausdifferenzierung menschlicher Freiheit zu, indem es dieses mit der griechischen Polis aufkommende Prinzip universalisiert. Mit dem Christentum »komme zuerst das Bewußtsein in die Welt, daß der ›Mensch als Mensch frei‹ ist und daß ›das Subjekt unendlichen Wert habe‹«.[104] Darüber hinausgehend bedarf es dennoch mit dem Ereignis der Revolution eines weiteren Schrittes, um auch die Rechts- und Staatsordnung auf das Prinzip der Freiheit zu gründen; sie erst geht den Schritt hin zu einer *weltlichen* Realisierung der Freiheit.[105] Die Verbindung von Christentum und moderner Welt ist allerdings nicht nur von geschichtlicher, sondern auch von sachlicher Art, denn der christliche Freiheitsbegriff bleibe in der modernen Bestimmung der Subjektivität unter den Bedingungen der Entzweiung erhalten, ja, er gewinne dort erst in besonderem Maße an Gewicht. Dieser auch in der modernen Welt unverändert gegenwärtige christliche Gehalt geht auf die Reformation zurück: Es ist das von Hegel als Merkmal einer spezifisch reformatorischen, lutherischen Glaubensgewissheit beschriebene, von äußeren Abhängigkeiten, auch von dogmatischen Lehren befreite reine Innenverhältnis des religiösen Menschen, das im Kern des modernen Subjekts steht. Auf der Grundlage des universalen christlichen Freiheitsbegriffs leiste die Reformation dessen Substantiierung als innere Freiheit des

Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt a.M. 1970, Einleitung, 30.

103 Ritter, Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 373.

104 Ders., Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 364 (Hervorhebung des Originals entfernt). Joachim Ritter zitiert hier Hegel aus dessen Vorlesung *Die philosophische Weltgeschichte* aus dem Wintersemester 1830/1831 nach der Edition von Johannes Hoffmeister (1955). Dort macht Hegel geltend, dass im Gegensatz zu den Griechen, denen zwar »das Bewußtsein der Freiheit aufgegangen« sei, bei denen sich diese Freiheit jedoch nur auf einige und insbesondere nicht auf die Sklaven erstreckt habe, »[e]rst die germanischen Nationen […] im Christentum zum Bewußtsein gekommen [sind], daß der Mensch als Mensch frei, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht.« Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Bd. I: Die Vernunft in der Geschichte, hg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1994, 62f., URL: http://books.google.de/books?id=J-ZBAwAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

105 Vgl. Ritter, Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 363f.

Subjekts in seinem Verhältnis zu Gott, zum eigenen Gewissen und zur äußeren Welt.

> Die im Christentum, rein im Protestantismus hervorgetretene Freiheit der Subjektivität hat die ungeheure substantielle geschichtliche wie sachliche Bedeutung, daß mit ihr das Subjekt der modernen Gesellschaft zur Bestimmung kommt: Mit ihr und ihrem Recht wird der einzelne in seiner Subjektivität und in dem ganzen Reichtum seines religiösen, sittlichen persönlichen Seins in das Recht gesetzt, in seinem Leben bei sich selbst und er selbst zu sein.[106]

Aus diesem Grund wird mit der politisch-rechtlichen Verwirklichung der christlichen Freiheit infolge der Revolution und innerhalb der durch ihre Entzweiung konstituierten modernen Welt der religiöse Sinn dieses Freiheitsbegriffs keineswegs obsolet. Für Hegel bedeute die christliche Freiheit nicht lediglich einen Übergang zwischen Polis und moderner Gesellschaft, sondern als positive Bestimmung des Individuums und seiner Freiheit wirkt sie als etwas fort, was weder die Freiheit als Rechtsbegriff noch die moderne Gesellschaft überhaupt aus sich heraus hervorbringen könnten. Die christliche Freiheit »als Freiheit des einzelnen in seiner Subjektivität, religiös in seinem Verhältnis zu Gott, ethisch in seinem Gewissen, allgemein in seinem in der Innerlichkeit des Selbst gegründeten Sein« bleibt deshalb auch unter Vorzeichen der modernen bürgerlichen Gesellschaft vorausgesetzt.[107] Das durch die Revolution sich emanzipierende und in der modernen Entzweiung vorausgesetzte Subjekt ist das in christlich-reformatorischer Tradition konstituierte, der einzelne Mensch in seinem Innenverhältnis. Dementsprechend gelte:

> Nicht die christliche Freiheit der Subjektivität wird im Rechtsbegriff der bürgerlichen Freiheit zum Verschwinden gebracht, sondern es wird gesagt, daß erst dann, wenn man die bürgerliche Freiheit auf die christliche Freiheit der Subjektivität bezieht, zum Begriff komme, was in der Freiheit aller zur Substanz der Gesellschaft und ihres Rechts und Staates geworden ist.[108]

Christliche und politische Freiheit sind für Ritter demnach auch unter Bedingungen der modernen Welt aufeinander bezogen. Der von Hegel positiv bestimmte Begriff der Freiheit des einzelnen Subjekts ist hier an das Christentum zwar nicht

106 Ders., Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 373 (Hervorhebung des Originals entfernt), vgl. entsprechend Ders., Hegel und die Reformation (wie Kap. 3, Anm. 102), 312.

107 Vgl. Ders., Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 365f.; analog Ders., Hegel und die Reformation (wie Kap. 3, Anm. 102), 313. Dieses religiöse Innenverhältnis ist es nämlich gerade, was dem Subjekt freigegeben wird: »Indem sich die Gesellschaft auf das sachliche, durch Eigentum vermittelte Verhältnis von Personen zueinander beschränkt, gibt sie dem Einzelnen als Persönlichkeit frei, zum Subjekt in allem zu werden, was den Reichtum wie die Tiefe des nun von keiner Versachlichung berührten persönlichen, sittlichen geistigen Seins ausmacht.« Ders., Person und Eigentum (wie Kap. 3, Anm. 64), 277.

108 Ders., Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 368 (Hervorhebung des Originals entfernt).

im Sinne bestimmter dogmatisch vorgegebener Glaubensinhalte gebunden, aber als ein aus einem christlichen Bewusstsein heraus ausgebildetes Innerlichkeitsverhältnis des religiösen Subjekts zu Gott und zu sich selbst.[109] Das Christentum wird dementsprechend in der modernen Welt nicht nur nicht obsolet, wie es Fortschrittstheoretiker wie Comte annehmen und Verfallstheoretiker wie Novalis befürchten. Für Hegel und mit ihm auch für Ritter überführt die moderne Gesellschaft den christlichen Freiheitsbegriff in eine neue Verwirklichungsstufe menschlicher Freiheit: jenseits äußerer Zwänge das eigene Leben aus dem Reichtum historisch überlieferter Lebensordnungen zu substantiieren und so in den Zusammenhang der von diesen partikularen Bestimmungen abstrahierenden bürgerlichen Gesellschaft einzutreten.

Das einzelne Subjekt gewinnt seine Substanz, die inhaltliche Bestimmung seines Lebens, Handelns und Denkens somit aus dem weiten Feld geschichtlich herausgebildeter und tradierter kultureller, religiöser und anderer Bestände. Die bürgerliche Gesellschaft hingegen nimmt das Subjekt nur in seiner uniformen Gestalt als Glied in der Kette von Bedürfniserzeugung und -befriedigung wahr. Das bedeutet allerdings nicht, dass das Subjekt im Rahmen der Gesellschaft nicht auch über diese objektive Rolle hinaus eine Funktion übernehmen würde. Bei Ritter ist dies gerade jenen Bemerkungen abzulesen, die sich entschieden gegen einen Rückzug der Subjektivität in eine bloße Innerlichkeit aussprechen.[110] Die Subjektivität bewahre unter der Maßgabe der Entzweiung »religiös das Wissen um Gott, ästhetisch das Schöne, als Moralität das Sittliche« und halte es gegenwärtig in einer Gesellschaft, in der dies Bewahrte nur mehr als Subjektives anerkannt werde. In dieser Aufgabe aber ist auch die Versuchung bereits angelegt, wie sie bei Novalis und in der Romantik und in der Überzeugung vom »Atheismus der sittlichen Welt« abzulesen sei, sich gegenüber der äußeren Welt zu verschließen: Dann »wagt sie [die Subjektivität] es nicht, sich auf ihre gegenwärtige Welt einzulassen; für sie bleibt Gott allein noch im Gefühl gegenwärtig; sie erkennt die verdinglichte Wirklichkeit nicht als ihre Existenz an; sie traut Gott nicht zu, in dieser gegenwärtig zu sein.«[111] Werde aber die Gesellschaft in dieser Weise »von der Subjektivität verlassen und preisgegeben«, begünstige dies mittelbar den Verfall der Entzweiungsstruktur; dann nämlich könne sich die bürgerliche Gesellschaft

109 Weil sich diese moderne bürgerlich-industrielle Gesellschaft mit ihrer Abstraktheit gegenüber hergebrachten Lebensordnungen historisch in Europa ausbildet, dann aber, und begünstigt durch ihre Geschichtslosigkeit, global ausbreitet, trifft sie außerhalb Europas auf religiös geprägte Kulturen, in denen der religiös imprägnierte Boden zur Ausbildung einer modernen Subjektivität nicht oder (noch) nicht in vergleichbarer Weise gegeben ist, vgl. die entsprechenden Überlegungen bei Ders., Europäisierung als europäisches Problem, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 321–340, insb. 323f.

110 Vgl. Ders., Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 374–376.

111 Ders., Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 375. Ritter führt als Beispiel hierfür Hegels Kritik u.a. am Pietismus an, der »Gottes Gegenwart *nur* noch im Gefühl und Herzen kennt« (376, Hervorhebung im Original).

daran machen, »den Stachel der Entzweiung zu beseitigen und sich zum ganzen und einzigen Sein des Menschen zu setzen.«[112]

Vor dem Hintergrund dieser Gefahr, die Hegel und Ritter mit der Abwendung von der modernen Welt im romantisch-restaurativen Geist verbinden, wird die Funktion der Subjektivität in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft erkennbar. Während sich die auf das Naturverhältnis des Menschen in seinen Bedürfnissen gegründete Gesellschaft autonom perpetuiert und dazu neigt, die ökonomischen Lebensgrundlagen des Menschen in stets weiterem Rahmen aus der Sphäre der Sittlichkeit herauszulösen und in ihren »geschichtslos« und abstrakt formierten Bereich zu überführen, ist es an der Subjektivität, eine doppelte Aufgabe zu erfüllen: Nicht nur hat sie in sich die Substanz der tradierten menschlichen Herkunftskultur zu bewahren, sondern außerdem, indem sie sich auf die Gesellschaft der Entzweiung einlässt, an ihr partizipiert und sie in ihrem vernünftigen Kern anerkennt, verantwortet sie auch die Aufrechterhaltung der Entzweiungsstruktur in ihrer Balance. In der Vorbemerkung zu seiner Aufsatzsammlung *Subjektivität* formuliert Ritter Ende 1973, wiederum in Anspielung auf Hegel, diese Funktion der Subjektivität in der modernen Welt wie folgt:

> Subjektivität – das Individuum in sich – erhält da als weltgeschichtliche Gestalt, in welcher Schönheit und Wahrheit in Gefühlen und Gesinnungen sich darstellt, ihre epochale Funktion, wo die aufkommende Gesellschaft den Hain zu Holz, den Tempel zu Stein, das Schöne zum Ding macht und so die Subjektivität hervortreibt, um innerlich im Gefühl und im Herzen das zu bewahren, was die Gesellschaft in ihrer Tendenz zur Verdinglichung fortgibt oder zu ideologischem Schein und Überbau destruiert.[113]

Die Art und Weise, in der Ritter im Anschluss an Hegel ein Sich-Einlassen der Subjektivität gegenüber der von ihr entzweiten bürgerlichen Gesellschaft ein-

112 Ders., Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 375. Ritter nimmt seinen Aufsatz »Subjektivität und industrielle Gesellschaft« (1961) daher abschließend abermals zum Anlass, Hegels Warnung vor dem romantischen Rückzug in die Innerlichkeit für seine Gegenwart zu aktualisieren: »Dennoch sind wir immer noch dabei, die Freiheit der Subjektivität zu ›retten‹, indem wir die industrielle Gesellschaft als Verfall schmähen, um irgendwo in uns oder im Ursprung da, wo die Hirten bei der Herde sind, die Eilande einer wahren und eigentlichen Existenz zu suchen. Wir sind blind dafür geblieben, daß in der geschichtlichen Wirklichkeit, *wo sich die Entzweiung erhalten hat*, gegen alle Theorie und alles Bewußtsein die Freiheit der Subjektivität und die Gesellschaft zusammengeblieben sind. Es scheint daher an der Zeit zu sein, daß wir damit aufhören, uns in das Innere zurückzuziehen, das ›Abendland‹ gegen die moderne Welt zu setzen oder immer noch als Romantiker eine wahre und eigentliche Existenz zu erdenken und zu erdichten, sondern zur Vernunft kommen, um so den Geist da zu vernehmen, wo er nicht in bloßen Vorstellungen, sondern in der Wirklichkeit und als diese vorhanden und gegenwärtig ist.« Ders., Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 376 (Hervorhebung im Original).

113 Ritter, Vorbemerkung, in: Ders., Subjektivität (wie Kap. 3, Anm. 1), 9f., hier 9. Ritter bezieht sich an dieser Stelle auf eine berühmte Passage aus Hegels früher Abhandlung *Glauben und Wissen* (1803). Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, in: Ders., Jenaer Schriften 1801–1807, Frankfurt a.M. 1970, 287–433, hier 289f.

fordert, verweist auf ein Menschenbild, das die in der Reformation ausgebildete Innerlichkeit des Gewissens zwar als Kern des Subjekts wahrnimmt, den Menschen aber zugleich stets in einer engen Beziehung zu seiner äußeren Wirklichkeit sieht. Dies kommt nicht zuletzt in Ritters Auseinandersetzung mit der Kant-Kritik Hegels zum Ausdruck.[114] Dabei stellt er fest, dass Hegel Kant in dessen Unterscheidung von Legalität und Moralität gerade insoweit folge, als dass Staat und Recht auf dem Boden der modernen Welt auf der Freiheit des Einzelnen gründen. Und das bedeute, dass dieser Einzelne »als Ich in seiner Subjektivität er selbst in der Selbstbestimmung der Moralität und des Gewissens zu bleiben vermag«, sodass »die Freiheit des Selbst in sich, der subjektive ›moralische Wille‹, das Gewissen […] grundsätzlich ›unzugänglich‹ sind« für Recht, Staat und Gesellschaft; »sie bleiben das jedem Zugriff der Gewalt Entzogene.«[115] Andererseits sieht Hegel bei Kant wiederum die Gefahr, die Subjektivität einseitig auf diese Innerlichkeit des Subjekts zu beschränken und insofern dem »Atheismus der sittlichen Welt« das Wort zu reden. Eine bloß auf den Willen und die Pflicht des Handelnden und sein Sollen abhebende innere Moralität ist für Hegel daher unzureichend. Diese einander ausschließende Gegenüberstellung von (innerer) Moralität und (äußerer) Legalität ist Hegel kritikwürdig und habe darüber hinaus zu einer Aufspaltung der praktischen Philosophie in Ethik einerseits, Rechts- und Staatstheorie andererseits geführt, die Ritter auch an anderer Stelle kritisiert.[116]

In Replik auf Kant komme es Hegel darauf an, die Moralität nicht allein auf Pflichten zu beschränken, die der Mensch in seiner inneren Freiheit auszutragen hat, sondern sie auf Institutionen der äußeren Welt zu beziehen, das heißt auf Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat, die Hegel in der *Rechtsphilosophie* als Institutionen der sittlichen Welt behandelt. Sie stellen die Wirklichkeit der moralischen Pflichten des Menschen dar, ihre in der Welt gegenwärtige Sittlichkeit.[117] Die Moralität im Sinne Kants gehe so ein in eine sittliche Wirklichkeit von Gewohnheiten und gesellschaftlichen Institutionen.[118] Diese Sittlichkeit sei

114 Vgl. zunächst Ritter, Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 375, sodann ausführlich in dem 1966 erstveröffentlichten Aufsatz Joachim Ritter, Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 281–309.

115 Ders., Moralität und Sittlichkeit (wie Kap. 3, Anm. 114), 284.

116 Ders., Moralität und Sittlichkeit (wie Kap. 3, Anm. 114), 288f.

117 In seiner *Rechtsphilosophie* bestimmt Hegel die Sittlichkeit »als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Sein seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat, – *der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit*.« Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), § 142, 292 (Hervorhebung im Original).

118 Vgl. Ritter, Moralität und Sittlichkeit (wie Kap. 3, Anm. 114), 290–292. Sittlichkeit sei dadurch von Moralität unterschieden, »daß auf ihrem Boden die Individuen in ihrem Willen mit dem Allgemeinen des Guten und des Rechten vereint sind; sie kommen in Sitte, Gewohnheit und Institutionen zur Wirklichkeit des eigenen Handelns, ohne die Reflexion der Subjektivität in sich zu kennen.« Ritter, Moralität und Sittlichkeit (wie Kap. 3, Anm. 114), 293.

für Hegel stets in doppelter Weise bestimmt, nämlich über die gesellschaftliche Wirklichkeit der das Individuum umfassenden sittlichen Mächte der Außenwelt hinaus zugleich dadurch, dass in ihm die Individuen »ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben.«[119] Das Subjekt, wie es bei Kant aufscheint, als ethisch auf einen Kern an Innerlichkeit und Gewissenhaftigkeit fixiert, füge sich in die moderne Entzweiung, die es aber im Begriffe der Philosophie doch aufzuheben gelte. Hegel dagegen zerstöre mit seiner Lehre von der Wirklichkeit der abstrakten Freiheit der Individuen in der sittlichen Welt den bloßen Schein,

> als ließe sich allein auf die Moralität der Subjektivität in sich der Bestand und die Bewahrung der Freiheit und der sittlichen Lebensordnungen gründen. Die Einsicht, daß die Subjektivität nur Wirklichkeit zu haben vermag, wenn die politischen und gesellschaftlichen Institutionen die ihrem Selbstsein gemäße Wirklichkeit ihres Handelns sind, bedeutet einerseits, daß Staat und Gesellschaft die Moralität und Gesinnung der selbständigen Individuen in ihrer Bereitschaft voraussetzen, das Allgemeine zur eigenen Sache zu machen: […] Das schließt ebenso ein, daß die Freiheit des Selbstseins, der Absicht, des Gewissens und so das sittliche Leben der Freien nur dann Bestand und Wirklichkeit haben können, wenn die Institutionen ihnen gemäß sind. Wo sie aufhören, Freiheit zur Substanz zu haben und zu der Form zu werden, darin diese preisgegeben wird, da wird auch die sittliche Wirklichkeit der Freiheit des Selbstseins aufgelöst […]. Daher sind das auf Freiheit gegründete Recht als Gesetz und der auf Recht als Gesetz gegründete Staat zuletzt allein die Garantie, daß die Individuen ihr freies sittliches Sein in den Institutionen zu finden vermögen.[120]

3.1.4 Joachim Ritter über bürgerliches Leben und politisches Gemeinwesen bei Aristoteles

Joachim Ritters Rekurs auf die praktische Philosophie des Aristoteles,[121] vor allem auf dessen *Politik* und die *Nikomachische Ethik*, folgt einer seiner Aufnahme

119 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), § 145, 294. Vgl. auch Ritter, Moralität und Sittlichkeit (wie Kap. 3, Anm. 114), 300f. Dort resümiert Ritter weiter: »Diese Doppelheit der Beziehung des Besonderen und Allgemeinen ist konstitutiv für das, was Sittlichkeit als Bestimmung politischer und sozialer Institutionen meint. Einerseits stehen ›die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten‹ dem Subjekt und seinem besonderen Willen ›im höchsten Sinne der Selbständigkeit‹ und mit unendlich festerer Autorität und Macht als das Sein der Natur gegenüber, aber zugleich sind sie für das Subjekt da, worin es als in seinem von sich unterschiedenen Elemente lebt. Das objektiv Sittliche besteht so in der ›Identität mit der Wirklichkeit der Individuen‹ als deren ›allgemeine Handlungsweise‹«. Ritter, Moralität und Sittlichkeit (wie Kap. 3, Anm. 114), 301 (Ritters Binnenzitate beziehen sich hier auf Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts [wie Kap. 2, Anm. 26], § 146 bzw. § 151). Die Institutionen der Sittlichkeit sind Hegel zufolge »dem Subjekt nicht ein Fremdes, sondern es gibt das *Zeugnis des Geistes* von ihnen als von *seinem eigenen Wesen*«. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), § 147, 295 (Hervorhebung im Original).

120 Ritter, Moralität und Sittlichkeit (wie Kap. 3, Anm. 114), 307f.

121 Vgl. zusammenfassend zu Ritters Theorie des bürgerlichen Lebens im Anschluss an Aristoteles auch: Günther Bien, Das bürgerliche Leben, in: Ulrich Dierse (Hg.), Joachim Ritter zum Ge-

der Kant-Kritik Hegels ganz ähnlichen Intuition: Ritters Ziel ist es nicht allein, eine charakteristische philosophische Methodik des Aristoteles hervorzuheben, sondern das in ihr vorausgesetzte Verständnis der praktischen Philosophie selbst und ihres Gegenstandes, des Menschen und seiner Gemeinschaft, mit neuzeitlichen Entzweiungsfiguren zu kontrastieren. Wo bei Kant etwa Moralität und Legalität, Ethik und Rechts- bzw. Staatstheorie auseinanderfallen, repräsentiert Aristoteles eine noch bis in die Zeit der Aufklärung vital hineinreichende philosophische Tradition, die von einer Einheit der praktischen Philosophie, von Ethik und Politik, von Normativität und Wirklichkeit ausgeht. Wo Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* noch unumwunden die Frage nach einem der Menschennatur innewohnenden höchsten Gut stellen konnte, hat die neuzeitliche Ethik diese Frage angesichts der Heterogenität partikularer Lebensentwürfe aufgegeben. Ihre dadurch mögliche Reinheit und Vornehmheit habe sie sich aber letztlich dadurch erkauft, dass sie »den Kontakt mit den Zusammenhängen menschlichen Daseins preisgegeben« habe.[122]

Bei Aristoteles sieht Ritter ganz ähnlich wie bei Hegel eine Reflexion über die Bestandsgrundlagen der griechischen Polis angesichts ihrer Krise am Werke. Wo sich die Welt der griechischen Poleis im Niedergang befindet, da stellt sich für Aristoteles die Frage nach der Möglichkeit politischer Stabilität, wie sie sich Hegel im Anschluss an die Revolution und die ihr folgenden Krisen stellt. Und nicht anders als wiederum Hegel muss sich auch Aristoteles mit jenen Stimmen auseinandersetzen, die angesichts der Legitimitätskrise der Institutionen, des Bindungsverlustes der überlieferten Sitten, auf das Alte und Ursprüngliche zurückgehen oder es zumindest fixieren wollen, dem Schwund seiner selbstverständlichen Geltungskraft zum Trotz. Zwar gibt es die traditionellen Sitten und die ihnen entsprechenden Institutionen noch, nur vermögen sie immer weniger, ihre Legitimität verständlich zu machen, identifizieren sich immer weniger Bürger mit ihnen. Die bloße Autorität des Hergebrachten ob seines Alters und seiner traditionalen Würde ist keine zureichende Grundlage, um die Ordnung der Polis auch in Zukunft darauf zu gründen.[123] Statt aber diese hergebrachten Institutionen nun etwa abzustreifen und durch einen aus anderen Quellen zu begründenden Begriff des Guten zu substituieren, geht es Aristoteles darum, aus den in der positiv gegebenen Ordnung der Polis, aus dem in ihr bestehenden Ethos und Nomos und ihren Institutionen zu erschließen, worin die Bestimmung dieser Ordnung in ihrem Wesen begründet liegt. Aristoteles folge bei dieser Hermeneutik der in seiner Zeit

denken, Mainz/Stuttgart 2004, 10–27, URL: http://books.google.de/books?id=pMgnAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

122 Vgl. Ritter, Das bürgerliche Leben (wie Kap. 1, Anm. 20), 58.

123 Vgl. Joachim Ritter, ›Politik‹ und ›Ethik‹ in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 106–132, hier insb. 120–122; analog auch Ders., ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 164f.

gegebenen Polis-Verfassung in der Vielfalt der griechischen Poleis der Annahme, dass gerade dort,

> wo die Polis am Ende ihrer Entwicklung steht, ihre Institutionen erst in ihr volles Wesen gekommen sind und so nicht mehr aus dem, »was die Väter meinten« begründet werden können. Sie sind die in sich fertig gewordenen Institutionen, ihr Wesen ist die gegenwärtige, mit der Polis gewordene und zu ihrer Reife gelangte Praxis.[124]

Zwar scheint die Verfassung der Polis im Hinweis auf ihre althergebrachte Würde nicht mehr überzeugend zu legitimieren, doch begreift Aristoteles ihre ihm gegenwärtige Gestalt zugleich als Ausdruck dieses Nomos in einem gereiften Sinne. Der gute Sinn der historisch gewordenen Institutionen bleibt ihrer gegenwärtigen Gestalt immanent und lässt sich aus ihr erschließen. Umgekehrt müssen aber alle Versuche, die politische Ordnung unabhängig davon auf einem neu zu bestimmenden, der gegebenen Ordnung gegenüber abstrakten Prinzip aufzubauen, diese Erkenntnis verfehlen und in eine Dialektik fortschritts- bzw. verfallstheoretischer Neuansätze einmünden.

> Wenn es gilt, daß die ›väterliche Sitte‹ in der Reife der Polis zu ihrer Erfüllung kommt, dann beruhen alle Versuche, das sittliche und politische Handeln auf einen Begriff des Guten zu gründen, der den Institutionen nicht immanent ist, zuletzt darauf, daß die Auflösung ihrer Legitimität aus der Herkunft als ihr Verfall und so als die Notwendigkeit genommen wird, sie zu ersetzen und das ethische Handeln und das Politische neu zu begründen.[125]

Die Frage nach der Stabilität der Polis angesichts ihrer Legitimitätskrise ist für Aristoteles daher keine rein formale, und sie ist auch nicht losgelöst von der konkreten institutionellen und gesellschaftlichen Ordnung der Polis zu beantworten.[126] Vielmehr verweist die Frage nach der rechten Ordnung zurück auf die

124 Ritter, ›Politik‹ und ›Ethik‹ (wie Kap. 3, Anm. 122), 124 (Hervorhebung des Originals entfernt).

125 Ritter, ›Politik‹ und ›Ethik‹ (wie Kap. 3, Anm. 122), 124f. »Das Rechtsprinzip, das in der Wiederherstellung des Alten oder in einer Teilhabe am transzendenten Göttlichen und so immer von außen aus dem fernen Ursprung oder aus einem vom Dasein der Polis Abgetrennten herbeigeholt werden soll, ist auf dem Boden der Polis mit der ihr einwohnenden Substanz gegenwärtig gegeben; es ist dem Ethischen immanent und so in ihm und mit ihm Richtmaß und Grund aller politischen und gesetzlichen Satzung.« Ritter, ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 165f.

126 Für Ritter ist diese Anknüpfung der politischen Theorie bei Aristoteles an eine konkrete Polis auch bei der Analogisierung politischer Begrifflichkeiten zwischen griechischer Antike und moderner Welt stets zu bedenken. Der aristotelische Begriff des Politischen stehe im Zusammenhang konkreter ethischer Ordnungen der je einzelnen Polis. Politik gebe es in diesem Sinne daher nicht in beliebigen Herrschaftsverhältnissen, sondern spezifisch im Zusammenhang der Polis als einer Gemeinschaft freier Bürger, die als solche auch nicht ohne Weiteres mit dem Staat im modernen Sinne engzuführen sei. Für Ritter impliziert dies für die Zwecke einer modernen Theorie des Politischen einerseits, dass man, wie er 1967 schreibt, »in der Analyse der politischen Philosophie der Griechen alle retrospektive Deutung der Polis und der Politie vom Staat her in der Anwendung moderner politischer Begriffe« so weit wie möglich vermeiden solle (Ritter, ›Politik‹ und ›Ethik‹ [wie Kap. 3, Anm. 122], 115, Anm. 20). In seinem früheren Aufsatz »Das

konkrete politische Gemeinschaft und ihre Wirklichkeit. Politische und rechtliche Prinzipien bestehen stets nur auf Grundlage dieser, und sie lassen sich andererseits der politischen Theorie nur verständlich machen, indem man sie als einer konkreten Gemeinschaft einwohnend begreift.[127] Ethische und rechtliche Ordnung der Polis verweisen aufeinander. Das Recht hängt nicht nur sachlich eng mit den in einer Polis bestehenden Sitten und Gebräuchen zusammen, sondern es zielt auch selbst darauf ab, neue Gesetze in ethische Gewohnheiten der Bürger zu überführen. Entsprechend ausgedehnt ist der zeitliche Horizont der Gesetzgebung anzulegen. Sie hat die Möglichkeit einer sittlichen Habitualisierung neuen Rechts stets zu bedenken, wie sie auch umgekehrt die Stabilität der allgemeinen Gewohnheiten der Polis-Gemeinschaft nicht gefährden darf.[128]

Was die in der Polis realisierte Herrschaftsform vor allen anderen Formen der Herrschaft auszeichnet, ist, dass sie auf die Freiheit und Gleichheit ihrer Bürger gegründet ist. Das heißt, die Polis bildet eine Gemeinschaft von Natur freier Bürger im Unterschied zu Sklaven und anderen Unfreien. Diese Freiheit bedeutet freilich keine absolute Freiheit des Einzelnen in dem Sinne, dass er vom Zusammenhang der Polis gelöst gedacht werden könnte. Die Freiheit des Bürgers, verstanden als sein Sein um seiner selbst willen, ist für Aristoteles stets bezogen auf

bürgerliche Leben« (1956) hingegen verwendet Ritter gelegentlich selbst die Begrifflichkeiten von Polis und Staat synonym, um mit Blick auf das klassische Griechenland und die aristotelische Theorie »das Allgemeine des Gedankens zum Ausdruck zu bringen«, nicht ohne allerdings auch dort anzumerken, dass die griechische Polis »sowohl Staat wie Gesellschaft [ist], die moderne Trennung von Staat und Gesellschaft ist noch unbekannt.« Ritter, Das bürgerliche Leben (wie Kap. 1, Anm. 20), 92, Anm. 50. Diese Absicht problematisiert Ritter ausdrücklich in späteren Aufsätzen: »die Bedeutung, die einer Philosophie über ihre Zeit hinaus zukommt, läßt sich nicht dadurch der Gegenwart näher bringen, daß ihr eigentümlicher Gegenstand in seinem geschichtlichen Zusammenhang zum Verschwinden gebracht wird.« Ritter, ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 152, Anm. 28. Und umso deutlicher betont Ritter dann andererseits die grundsätzliche und inhaltliche Bedeutung der Beziehung der politischen Begriffe auf die Polis bei Aristoteles: Sie ist für die methodische Bestimmung der Politik, insofern diese bei Aristoteles stets auf die konkrete Polis und ihren spezifischen Wesenskern, Gemeinschaft nicht von Menschen überhaupt, sondern von Menschen als freien Bürgern zu sein, konstitutiv. Wesen und Zweck der politischen Herrschaft würden ebenso wie das Sein der unter ihr lebenden Menschen nur mit Bezug auf die Polis verständlich (vgl. Ritter, ›Politik‹ und ›Ethik‹ [wie Kap. 3, Anm. 122], 116f., und analog Ders., ›Naturrecht‹ bei Aristoteles [wie Kap. 3, Anm. 65], 152f.). Die insoweit schärfere Fassung des Begriffs des Politischen, die bei Ritter bei aller begriffsgeschichtlichen Verbindung hin zur griechischen Polis freilich stets eine Kontinuität bis in die Neuzeit hervorhebt, zwischen dem Jahr 1956 – im Aufsatz »Das bürgerliche Leben« – und späteren Aufsätzen – »›Naturrecht‹ bei Aristoteles« (1961) bzw. »›Politik‹ und ›Ethik‹ in der praktischen Philosophie des Aristoteles« (1967) – mag im Übrigen Ritters sich seit 1956 anbahnende Bekanntschaft mit Carl Schmitt widerspiegeln. In diesem Sinne jedenfalls bemerkt Ritter selbst in einem Schreiben an Schmitt vom 6. Juli 1968 aus Anlass von dessen achtzigstem Geburtstag mit dankendem Bezug auf Gespräche und Lektüre: »Ich konnte so etwa verstehen, was die Herkunft des ›Politischen‹ von ›Polis‹ sachlich bedeutet.« Schweda (Hg.), Die ›nicht selbstverständliche‹ Begegnung (wie Kap. 2, Anm. 42), 264; vgl. dazu insgesamt auch Ders., Joachim Ritters Begriff des Politischen (wie Kap. 2, Anm. 179), sowie im Folgenden Abschnitt 4.2 dieser Arbeit.

127 Vgl. Ritter, ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 155f.

128 Vgl. Ritter, ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 160–162.

die in der Polis realisierte Gemeinschaft der Menschen in ihrem praktischen Lebensvollzug. Mit diesem Begriff der Praxis umschreibt Aristoteles in allgemeiner Weise die jedem Lebewesen eigentümliche, tätige Lebensweise, die im Falle des Menschen auf die Polis und ihre Institutionen als ihre Wirklichkeit bezogen ist. Unter dem Begriff der Praxis wird daher die Zusammengehörigkeit der selbständigen Einzelnen mit dem Allgemeinen gedacht, wie es in der Polis zum Vorschein tritt. Die Verwirklichung jedes einzelnen Subjekts ist also auf die ethischen Institutionen und die Gewohnheiten der Polis verwiesen. In ihnen besteht die Praxis der freien Bürger, kommt das Sein der freien Individuen zu seiner Wirklichkeit. Entsprechend wird der Einzelne im Recht der Polis nicht als vereinzeltes, für sich stehendes Individuum angesprochen, sondern als Subjekt jener ethischen Institutionen, »in denen seine Praxis als Leben Wirklichkeit hat.«[129]

Für Aristoteles ist der einzelne Mensch als Polisbürger zwar als Subjekt bestimmbar, aber er ist politisch und ethisch nicht zu lösen aus der Polis-Gemeinschaft und ihrer sozialen Wirklichkeit.[130] Im Gegensatz zu einer neuzeitlichen Sichtweise, die den Einzelnen aus seinem politisch-ethischen Verwirklichungszusammenhang trennt und daraus für die Philosophie die Konsequenz zieht, Moralphilosophie einerseits, Rechts- und Staatslehre andererseits voneinander zu trennen, richtet sich das hermeneutische Interesse des Aristoteles demnach auf eine Gesamtheit wirklicher menschlicher Praxis, in welcher er eine mittelbare Verwirklichung der in der Natur der Menschen angelegten Zwecke erkennt. Auch dieses Ziel, das höchste menschliche Gut, müsse sich letztlich aus dieser Praxis ablesen lassen. Im Kern der ethischen Theorie des Aristoteles steht Ritter zufolge also der Versuch, nicht etwa von reinen Begriffen auszugehen, sondern »hermeneutisch an die Vieldeutigkeit und Mehrsinnigkeit des menschlichen Daseins an[zu]knüpfen, weil nur so Begriffe gewonnen werden können, deren Gültigkeit sich auf das, was ist, bezieht, dies zugleich voraussetzt und stehen läßt.«[131] Ritter bezeichnet diese in der *Nikomachischen Ethik* zugrunde liegende methodische Anknüpfung an die Wirklichkeit des menschlichen Lebens als hermeneutische Hypolepsis.[132] Wenn Aristoteles das Glück als das in der Natur des Menschen angelegte Gute hervorhebt, auf welches dieser als seinen teleologischen Zweck hinstrebt, so solle dies nicht eine mögliche Heterogenität menschlicher Glücksvorstellungen verdecken, sondern »hypoleptisch das begrifflich heraus[…]heben, was in allen diesen

129 Vgl. Ritter, ›Politik‹ und ›Ethik‹ (wie Kap. 3, Anm. 122), 117–120, Zitat 120.

130 Die Polis ermöglicht den Übergang von der nur möglichen zur aktualen Natur des Menschen in Bezug auf die für ihn charakteristische Praxis, ein vernunftgemäßes Leben zu führen. »Der Mensch muß, um actu in einem menschlichen, seiner Natur gemäßen Leben Mensch zu sein, die Unmittelbarkeit der Natur und des Naturstandes hinter sich lassen. Er wird als mit Vernunft begabtes Wesen actu Mensch, indem er seine Praxis zu einem von Vernunft und Einsicht geleiteten Tun bildet und in einer Gemeinschaft lebt, die in Sitte und Gesetz, in Institutionen und Lebensordnungen das zu seiner Vernunft gebrachte menschliche Leben zu ihrer Substanz hat.« Ders., ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 172 (Hervorhebung des Originals entfernt).

131 Ritter, Das bürgerliche Leben (wie Kap. 1, Anm. 20), 64.

132 Vgl. Ders., Das bürgerliche Leben (wie Kap. 1, Anm. 20), 66.

Vorstellungen und Meinungen als ihre gemeinsame Natur wirkt und als der in ihnen allen treibende Zweck in ihrem Nennen zu Wort kommt.«[133] Daher könne er als dieses im Glücksbegriff liegende Gemeinsame auf das tätige und gute, das heißt in ausreichendem Maße über äußere Güter verfügende Leben des Menschen verweisen, wie es sich in der Polis verwirkliche: Ort des naturgegebenen Zwecks und Glücks des einzelnen Menschen ist die politisch verfasste Gemeinschaft.[134]

Die Polis bezeichnet somit nicht nur eine bestimmte Weise der Herrschaftsorganisation, sondern eine umfassende ethisch-sittliche Wirklichkeit von Individuen und bürgerlicher Gemeinschaft. Es besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen ethischen Normen, bürgerlichen Tugenden und Gesetzen – sie alle entstammen der gemeinsamen Sphäre des in Ethos und Nomos inkorporierten Guten und Rechten. Die Vorstellung einer Trennung von Sein und Sollen, von Legalität und Moralität ist der aristotelischen Philosophie fremd, genauso wie der Gedanke, eine politische oder Rechtsordnung auf für sich bestehende, von der je bestehenden Ordnung unabhängige Prinzipien zurückzuführen.

> Recht wie Verfassung haben keine Selbständigkeit. Sie ordnen ein in sich bereits ethisch in Sitte und Gewohnheit verfaßtes (und nicht ein noch ordnungs- und bestimmungsloses) Leben nach Normen, die nicht erst durch den Gesetzgeber gesetzt werden, sondern ihm »ethisch« vorgegeben sind.[135]

Für die Rechtssetzung innerhalb der Polis wird dieser Zusammenhang insofern bedeutend, als positives Recht erst dann inhaltlich wirksam wird, wenn es im Rahmen der ethisch-institutionellen Ordnung der Polis anschlussfähig ist, von den Bürgern nicht nur akzeptiert, sondern habitualisiert wird.[136]

Bei Aristoteles gehen das Glück des Einzelnen und das der politischen Gemeinschaft ineinander auf. Der Staat bedeutet ihm daher mehr als eine bloße Notwendigkeit, um bestimmte menschliche Bedürfnisse zu erfüllen, wie etwa im Sinne des Hegelschen »Not- und Verstandesstaats«. Über diese Notwendigkeit hinaus verkörpert der Staat für Aristoteles die »Gemeinschaft der Bürger in ihrer Freiheit«,[137] er ist als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit und Glück des je Einzelnen in deren Verwirklichung angelegt. Umgekehrt bedeutet dies Ritter

133 Ders., Das bürgerliche Leben (wie Kap. 1, Anm. 20), 65. Allgemeiner formuliert Ritter es an anderer Stelle folgendermaßen: »Statt aus der menschlichen Natur mit der Praxis auch alle Pflichten und jegliches Recht wie die politischen Ordnungen herzuleiten, geht Aristoteles von der gegebenen politischen Wirklichkeit aus. Er fragt von dem, was ist – es in sich auslegend –, nach dem zurück, was ihm zugrunde liegt, um dieses Zugrundeliegende als der Wirklichkeit der Polis einwohnend aufzuweisen.« Ders., ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 149f.

134 Vgl. Ritter, Das bürgerliche Leben (wie Kap. 1, Anm. 20), 66 bzw. 69.

135 Ders., ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 163.

136 Vgl. Ders., ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 163.

137 Vgl. Ritter, Das bürgerliche Leben (wie Kap. 1, Anm. 20), 94. Der Gegensatz zu kontraktualistischen Begründungsmodellen zeigt sich hier umso deutlicher: Der *sittliche* Staat geht nicht darin auf, Notwendigkeiten sicherzustellen, und er lässt sich auch nicht aus partikularen Bedürfnissen begründen.

zufolge allerdings auch, dass der Staat in dem vernunftgemäßen Leben des einzelnen Menschen gemäß seiner Natur seine Bestandsgrundlage hat. Ohne Partizipation der selbstbestimmt lebenden einzelnen Bürger an der politischen Gemeinschaft muss diese ihren Zweck verfehlen:

> Die bürgerliche Gesellschaft macht das Glück für den Einzelnen möglich; das ist das Eine. Aber damit wird zugleich gesagt, daß dieses Glück als die rechte Verfassung des Einzelnen in den Zusammenhängen seines eigenen Lebens auch die Voraussetzung und Bedingung für den Bestand der Stadt und ihres Gedeihens sind. Der rechte Staatsmann wird daher darauf sehen, die Bürger gut zu machen und die Tugend in ihrem Leben zu wecken. Damit trägt Aristoteles nicht eine unreale, wirklichkeitsfremde, moralische Forderung an die Stadt heran; es handelt sich vielmehr um die sehr nüchterne Feststellung, daß die gleiche Gesellschaft, die einerseits dem Einzelnen zu seiner Vernunft verhilft, andererseits selbst darauf angewiesen bleibt, daß er sich zum Träger und Hüter ihrer Ordnungen macht.[138]

Die politische Gemeinschaft dient einer Verwirklichung menschheitsgemäßer Vernunft- und Freiheitspotentiale. Doch sie vermag dies nicht aus eigener Kraft, sondern ist zu diesem Zweck eines gemeinschaftlichen Glücks auf die je individuelle Tätigkeit der Einzelnen verwiesen. Insofern lebt er auch aus überlieferten ethischen Ordnungen, die in der bestehenden Sittlichkeit bewahrt bleiben, und diese bildet wiederum eine Substanz, von der das Gelingen der politischen und rechtlichen Ordnung abhängt. Im Hinblick auf das Glück als höchstes Gut ergibt sich so eine Verschränkung zwischen Individuum und Gemeinschaft: »Das beste Leben des Einzelnen, das die Stadt als die aktuale Natur des Menschen einerseits ermöglicht, ist andererseits auch der Grund, auf dem ihre eigene Ordnung aufbaut. Das Glück für den Einzelnen und für den Staat sind daher für Aristoteles identisch.«[139] Doch diese Identität von individuellem und gemeinschaftlichem Glück impliziert nicht zugleich, dass die politische Gemeinschaft das eigene Glück unabhängig von den einzelnen Bürgern anstreben könnte. Vielmehr ist sie auf deren Streben angewiesen. Der politischen Ordnung selbst bleibt so die Aufgabe, geeignete Bedingungen für die sittliche Tüchtigkeit des Einzelnen zur Verfügung zu stellen.[140]

3.1.5 Den aristotelischen Begriff des Politischen zurückrufen: Joachim Ritters Begriff des modernen Staates

Die gegenseitige Nähe von Aristoteles- und Hegel-Lektüre bei Ritter ist offenkundig. Die von ihm hervorgehobene hermeneutische Präferenz des Aristoteles für

138 Ders., Das bürgerliche Leben (wie Kap. 1, Anm. 20), 101. Ritter bezieht sich hier auf Aristoteles, Nikomachische Ethik I, 13, 1102a 8f.
139 Ritter, Das bürgerliche Leben (wie Kap. 1, Anm. 20), 104.
140 Vgl. Ders., Das bürgerliche Leben (wie Kap. 1, Anm. 20), 101f.

eine sich im tatsächlichen Lebensvollzug von Individuum und Polis verwirklichende Menschennatur, über die es sich philosophisch zu verständigen gelte, verweist auf die von Hegel formulierte Verpflichtung der Philosophie, ihre jeweilige Zeit und Umgebung begrifflich zu durchdringen. Und nicht anders findet sich die bei Hegel erkennbare Verschränkung von individuellem und gemeinschaftlichem guten Leben analog auch bei Aristoteles, für den die Polis Bedingung und Ausdruck der sich entfaltenden Vernunftnatur des Menschen und seiner Freiheit zugleich ist. Wenig verwunderlich scheint es daher, wenn Ritter mit dem Verdacht, dass es dem aristotelischen Verfahren einer hermeneutischen Hypolepsis »in Wahrheit nicht um Auslegung dessen, was ist, auf die in ihm selber vorausgesetzten Gründe seiner Bestimmung hin« gehe,[141] sondern vielmehr darum, eine Apologie der je zu einer bestimmten Zeit oder an einem bestimmten Ort bestehenden politischen Ordnung zu formulieren, indem sie als der Menschennatur entsprechend verteidigt wird, einem Einwand begegnet, der sich ähnlich auch gegen Hegel richtet. Wenn ausgehend vom gesellschaftlichen und politischen Dasein des Menschen Aussagen über sein Wesen getroffen und diese wiederum auf das Dasein zurückgespiegelt werden, woher könnte je ein kritisches oder affirmatives, je ein normatives Wort dazu genommen werden?

Zweck der Aktualisierung der klassischen ethisch-politischen Theorie ist Ritter jedoch erklärtermaßen nicht, den einzelnen Menschen in seiner Selbständigkeit und Subjektivität in seiner Bedeutung für die Philosophie zu bestreiten. Gleichheit und Freiheit der Menschen als Bürger sind auch für seine Vorstellung von Politik bestimmend. Vielmehr geht es ihm – die Autonomie des Subjekts voraussetzend und anerkennend[142] – darum, die aristotelische Theorie als eine vermittelnde Größe in die Kontroversen der jüngeren Philosophie einzubringen: »In dieser Vermittlung liegt das Leben der aristotelischen Theorie, das auch die moderne Ethik aus ihrer abstrakten Erstarrung zu neuem Leben wecken könnte, in die sie die Entfremdung des Einzelnen und der Gesellschaft und das heißt der Verlust der Vermittlung gebracht hat.«[143] Nicht anders als der Versuch, mit Hegel das in der Entzweiung befangene Ganze zu erfassen, bedeutet Ritter die Zuwendung zu Aristoteles einen Ansatzpunkt, die aus der modernen Entzweiung erwachsenden Gegensätze für die Philosophie produktiv aufzuheben, ohne sie dabei jedoch zu beseitigen. Und analog zur doppelten Bestimmung der Sittlichkeit bei Hegel als Wirklichkeit der Individuen wie der sie umfassenden Mächte von Familie, Gesellschaft und Staat, zeigt sich für Ritter auch bei Aristoteles eine doppelter Aspekt: »Die Bewegung, in welcher das Einzelne zu seiner Bestimmung kommt, ist zugleich die Bewegung, in der sich das Allgemeine verwirklicht. Diese Doppelheit

141 Ders., Das bürgerliche Leben (wie Kap. 1, Anm. 20), 70.

142 »Wo es um Glück geht, da geht es um den Einzelnen als diesen, weil nicht ein Allgemeines, der Mensch oder der Staat, glücklich sein kann, sondern immer und notwendig nur dieser Mensch.« Ders., Das bürgerliche Leben (wie Kap. 1, Anm. 20), 85.

143 Ders., Das bürgerliche Leben (wie Kap. 1, Anm. 20), 85.

der Bewegung steht im Mittelpunkt der aristotelischen Philosophie.« Wer das eine von beidem preisgibt, um das Ganze zu halten, verliert dessen lebendige Fülle.[144]

Sowohl Hegels Verständnis der Philosophie und der politischen Philosophie wie das des Aristoteles reagieren auf wahrgenommene Krisen der (Wieder-) Herstellung oder Erhaltung stabiler politischer Ordnungen sowie traditioneller Legitimationsstrategien, indem sie sich hermeneutisch ihren je als wirklich gegebenen politischen Ordnungen zuwenden und diese auf ihren tragenden Grund hin befragen. Der simple Rekurs auf eine Rechtfertigung dieser Ordnungen von alters her, die traditionalistische Begründungsfigur, weisen sie beide ebenso von sich, wie sie Bemühungen um eine unter Absehung von der bestehenden Ordnung abstrakt neu zu formulierende Begründung für aussichtslos halten. Dieser Versuch dürfte vielmehr, da er die Harmonie von individuellem und gemeinschaftlichem Handeln übergeht, zur weiteren Destabilisierung der politisch-ethischen Ordnung beitragen.

Ritter verweist gegen eine als spezifisch modern erkannte Trennung von Ethik und Politik, von Normativität und Wirklichkeit, von Sein und Sollen, die sich auf disziplinärer Ebene auch innerhalb der Philosophie bzw. der Rechts- und Staatstheorie niederschlägt,[145] auf die Tradition der von Aristoteles begründeten praktischen Philosophie in der Einheit von Ethik, Ökonomie und Politik. Darin wird er von der Überzeugung geleitet, dass ein das Ganze in der modernen Entzweiung festhaltendes Denken unter dem Zweck, diese moderne Welt in ihrem Eigenwert zu akzeptieren, zugleich aber ihre Kontinuität zur Tradition festzuhalten, notwendig ist. Dass freilich Ritters vor mehr als 50 Jahren formulierter Feststellung, diese klassische Einheit der praktischen Philosophie sei zuletzt noch in der Schulphilosophie des Christian Wolff als *Philosophia practica universalis* anwesend gewesen, auch aus heutiger Sicht wenig hinzuzusetzen scheint, belegt – bei aller Vielfalt an philosophischen Ansätzen – zumindest, dass der von Ritter und anderen angestrebten Erneuerung der aristotelischen praktischen Philosophie de facto kein durchschlagender Erfolg beschieden war.[146]

In seiner Beschreibung der modernen Welt in ihrer Entzweiung schließt Ritter sich eng an Hegels *Rechtsphilosophie* an. Auch die Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft als »System der Bedürfnisse« und weitergehend das philosophische Anliegen, auf einer höheren Ebene jenseits der Entzweiung von in der Subjek-

144 Vgl. Ders., Das bürgerliche Leben (wie Kap. 1, Anm. 20), 93.

145 Letztere vermag dementsprechend Normen nicht mehr aus dem geschichtlich Bestehenden herzuleiten, sondern rekurriert dazu auf ein überpositives, aus seinen philosophischen Begründungszusammenhängen gelöstes Naturrecht und auf Werttheorien. Vgl. Ders., ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), v.a. 133–146, hier insb. 142, Anm. 30, sowie dazu im Folgenden insb. Abschnitt 4.2.1 dieser Arbeit.

146 »Das Gebäude [der praktischen Philosophie in ihrem Zusammenhang], das in der Festigkeit seiner Fügung so lange den Stürmen der Geschichte hat widerstehen können, wird mit der Umwälzung der neuen Zeit und der aus ihr hervorgehenden Umänderung der philosophischen Denkweise vom Geist verlassen; er vermag nicht mehr gegenwärtig lebendig in ihm zu hausen.« Ders., ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 145f.

tivität bewahrter sittlicher Substanz und abstrakter Gesellschaft die Einheit von Subjektivität und Objektivität festzuhalten, um so der Gefahr einer Anerkennung eines »Atheismus der sittlichen Welt« zu entgehen, übernimmt er von Hegel. Demgegenüber ist in der Forschung wiederholt festgestellt worden, dass Ritter sowohl im Hinblick auf die Hegelsche Kategorie der Versöhnung[147] als auch im Hinblick auf den Staat als »Wirklichkeit der sittlichen Idee«,[148] der die Interessen der einzelnen Subjekte wie der bürgerlichen Gesellschaft gegeneinander integriert, die enge Anlehnung an Hegel aufgebe. Es wurde gegen Ritter gar geltend gemacht, dass er, im Gegensatz zum Begriff der Gesellschaft, dem des Staates kaum Aufmerksamkeit gewidmet habe.[149] Obschon dieser Feststellung grundsätzlich zuzustimmen ist, sollte sie nicht übersehen lassen, dass Joachim Ritter innerhalb seiner philosophischen Aufsätze durchaus in Grundzügen ein Konzept vom Wirken des Staates in der modernen Entzweiungsgesellschaft entwirft. Dies gilt insbesondere für die Zeit der 1960er Jahre.[150] Der Staat ist für ihn nicht lediglich eine Funktion des »Systems der Bedürfnisse«. Nicht zufällig geht dieser Rittersche Staatsbegriff in seinen allgemeinen Bestimmungen wiederum von Hegel- und Aristoteles-Interpretationen aus, und dies gilt unbeschadet der gleichwohl nicht von der Hand zu weisenden Tatsache, dass Ritter dem Staatsbegriff weit weniger Aufmerksamkeit einräumt als namentlich Hegel, dessen *Rechtsphilosophie* den Staat als sittliche Institution bekanntlich breit diskutiert. In seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* widmet Hegel dem Staat den ganzen dritten Abschnitt des dritten Teils (§§ 257–360).

Was aber ist die Aufgabe des Staates in der modernen Welt unter den Bedingungen der Entzweiung, sofern er sich nicht auf den Hegelschen »Not- und Verstandesstaat« beschränkt? Und wie ist im Gegensatz dazu die mit der Revolution zum Prinzip jeder politischen Ordnung gewordene universelle Verwirklichung von Freiheit zu verstehen? Es handelt sich insgesamt um die Vorstellung des Staates als einer alle Bürger umfassenden und insoweit demokratisch organisierten sittlichen Institution, deren Funktion jener der Philosophie parallel zu verstehen ist:[151] als vermittelndes und vergegenwärtigendes Organ. Wesentliche Aufgabe des Staates ist es hierbei gerade nicht, eine Überwindung der Entzweiungsstruk-

147 Vgl. etwa Rohrmoser, Subjektivität und Verdinglichung (wie Kap. 2, Anm. 79), insb. 85, Anm. 76.
148 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), § 257, 398.
149 Dies eben ist in Bezug auf Ritters Hegel-Auslegung die Pointe der Kritik von Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel (wie Kap. 2, Anm. 98), Bd. 1, 342–345 (siehe Kap. 3, Anm. 50).
150 Und zwar insbesondere für Aufsätze wie »›Naturrecht‹ bei Aristoteles« (1961, wie Kap. 3, Anm. 65) oder »›Politik‹ und ›Ethik‹ in der praktischen Philosophie des Aristoteles« (1967, wie Kap. 3, Anm. 122) sowie einen nur in knapper Zusammenfassung publizierten Vortrag vom 30. Oktober 1965 vor der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur unter dem Titel »Staat als ›sittliches Universum‹. Zu Hegels Philosophie politischer Freiheit«; diese Zusammenfassung findet sich abgedruckt in: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz 16 (1965), 92–94. Ferner gilt es aber auch für zahlreiche Texte aus dem Nachlass; auf einige von diesen wird im Folgenden im Detail einzugehen sein.
151 Vgl. zu dieser Parallelisierung von Staat und Philosophie als »Hütern der Entzweiung«: Odo Marquard, Eine Philosophie der Bürgerlichkeit. Joachim Ritters Hermeneutik der positivierten

tur zu ermöglichen oder ihr den Individuen gegenüber insoweit abzuhelfen, dass subjektiv empfundene Zumutungen angesichts dieses Zustands verschwänden. Der Staat hat hingegen auf einen stabilen und balancierten Fortbestand der Entzweiung hinzuwirken und sie zugleich in ihrem positiven Zweck den Bürgern gegenüber zu vertreten. Im Aufsatz über »Hegel und die französische Revolution« wird Hegels Staatstheorie von Ritter nur am Rande angesprochen.[152] Er benennt diese dort als Komplement der Naturtheorie, mit der Hegel die bürgerliche Gesellschaft als »System der Bedürfnisse« begreife und ausgehend von der sich der »Not- und Verstandesstaat« begründe. Wenn Hegel dagegen den Staat als »Wirklichkeit der sittlichen Idee« lehre, so gehe es ihm darum,

> die geschichtliche Substanz der modernen Gesellschaft geltend zu machen und diejenigen Bestimmungen in ihren Begriff aufzunehmen, die aus ihrem abstrakten Natur- und Emanzipationsprinzip und ohne Zusammenhang mit der geschichtlichen Substanz nicht gewonnen werden können.[153]

Dem Staat kommt in diesem Sinne – nicht anders als der Philosophie – die Aufgabe zu, innerhalb der modernen Welt jene wesentlichen Aspekte menschlichen Daseins zu erinnern und zu schützen, die unter den Bedingungen des auf die Bedürfnisnatur des Menschen und ihre Befriedigung mithilfe der Arbeit beschränkten »Systems der Bedürfnisse« entweder unbeachtet bleiben oder aber seinen – ökonomischen – Prämissen untergeordnet werden müssen. Damit also unter diesen spezifisch modernen Bedingungen die Möglichkeit bestehen und erhalten bleiben kann, im Bereich der Subjektivität tradierte Substantialität jenseits ihrer funktionalen Nachvollziehbarkeit anzueignen, seien diese durch den Staat als einer gegenüber Partikularinteressen unabhängigen, neutralen und mit Machtbefugnissen ausgestatteten Institution vor übermäßigem Anpassungsdruck

Entzweiung, in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien, Stuttgart 2004, 159–165, insb. 162.

152 Vgl. Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 231 in Verbindung mit Exkurs XV, 255.

153 Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), 231. Ergänzend dazu erläuterte Joachim Ritter im Rahmen der Diskussion seines Vortrages über »Hegel und die französische Revolution« vor der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen am 20. Juni 1956: »Die bürgerliche Gesellschaft führt einmal zur Isolierung der Einzelnen, die für sich ihrem eigenen Erwerbstreben und Interesse folgen; das zweite aber ist die sich aus dem Zusammenwirken der egoistischen Interessen ergebende Bildung der Klassen. So formiert sich eine Gesellschaft, die alles Allgemeine und Gemeinsame von sich ausschließt, das über die Interessen der Bedürfnisbefriedigung hinausgeht. Das hat für Hegel zur Folge, daß auf dem Boden der Gesellschaft der Einzelne und der Staat beziehungslos voneinander getrennt werden; die Gesellschaft wird aus den sittlichen und geschichtlichen Lebensordnungen herausgelöst, die zwischen dem Interesse der Einzelnen und dem Staat eine Sphäre des Gemeinsamen und der höheren, zusammenschließenden Einheit bilden. Daher nennt Hegel den durch die bürgerliche Gesellschaft gesetzten Staat den ›Verstandes- und Notstaat‹ [sic!]; die sich selber überlassene Gesellschaft dränge in der Ausschaltung aller vermittelnden Ordnungen zum rein ökonomisch bestimmten Klassen- und Interessenstaat hin.« Vgl. Ritter, Hegel und die französische Revolution [1957] (wie Kap. 3, Anm. 51), 76f.

an ökonomische Daseinszwänge in Schutz zu nehmen. »Daher hat Hegels sogenannter Machtstaat gerade die Funktion, die Freiheit des Selbstseins gegen den Machtanspruch der Gesellschaft zu schützen.«[154] Nur so lassen sich Staat und Gesellschaft der Gegenwart als Versuch einer Aktualisierung der in der Natur des Menschen angelegten Möglichkeit zu freier Selbstverwirklichung verstehen.

Odo Marquard hat diese Rolle des Staates als die eines »Hüters der Entzweiung« umschrieben, mit dem Ziel, eine restaurativ oder revolutionär angeleitete Negation der Entzweiungsstruktur zu hemmen bzw. diese in ihren affirmationswerten, freiheitlichen Aspekten zu verteidigen. Philosophie und Staat »verhindern, daß die Zukunft die Herkunft und die Herkunft die Zukunft negiert.«[155] Insofern kommt dem Staat eine ordnende und schützende Funktion zu, die sich aber einer stärkeren Intervention auf inhaltlicher Ebene enthält, wo es etwa darum geht, im Bereich der Subjektivität herkünftige Elemente zu übernehmen und zu reproduzieren, oder auch darum, das Fortschreiten wissenschaftlicher, technischer und ökonomischer Entwicklungen im Bereich der Gesellschaft zu regulieren. Insbesondere ist bei Ritter nicht zu erkennen, dass er dem Staat eine bedeutende Funktion in Bezug auf das sich autonom vollziehende Wirtschaftsleben der bürgerlichen Gesellschaft zuerkennen würde, vielmehr hat er Rahmenbedingungen im Sinne einer Harmonie individueller wie gesellschaftlicher Praxis zu gewährleisten. Dies könnte prinzipiell auch mittels einer nur zurückhaltend intervenierenden Einflussnahme des Staates gegenüber gesellschaftlichen Prozessen möglich sein, in dieser sich implizit bei Ritter niederschlagenden Erwartung scheint sich eine relative Zuversicht, die Entzweiungsstruktur der modernen Welt könnte trotz ihrer inhärenten Fragilität eine solide Grundlage für weiteren Fortschritt bieten, zu spiegeln – eine Haltung, in der sich die Erfahrung der noch jungen Bundesrepublik der 1950er und 1960er Jahre niederschlägt, in der wirtschaftliche Prosperität, eine vordergründige Befriedung gesellschaftlicher Konfliktlinien und eine fortdauernde, wenn nicht gar erneuerte Vitalität traditionaler Kräfte – etwa der christlichen Großkirchen – zusammenkommen. Hätte diese positivierte Entzweiungstheorie mitsamt der für sie charakteristischen Vernachlässigung von Bedeutung und Wirksamkeit staatlichen Handelns auch vor dem Hintergrund einer von sozialen Spannungen, wirtschaftlichen und auch ökologischen Problemlagen stärker geprägten Bundesrepublik etwa in den 1970er Jahren formuliert werden können? Es ist dies eine vordergründig rhetorische Frage, die aber auch späte Bedenken Ritters gegen eine »hypertrophische Verwendung des Begriffs der Gesellschaft« – im Kontrast zum Begriff des Staates – reflektiert, auch angesichts eines von Ritter wahrgenommenen Schwundes jener den sittlichen Staat in Gesinnung und Lebenspraxis tragenden bürgerlichen Schicht.[156] Die »bedrängende Frage«,

154 Ritter, Hegel und die französische Revolution (wie Kap. 3, Anm. 4), Exkurs XV, 255.

155 Vgl. Marquard, Eine Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 3, Anm. 151), 162.

156 Vgl. Ritters Diskussionsbeitrag anlässlich eines Vortrags von Ernst-Wolfgang Böckenförde bei der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Düsseldorf im Juli 1972, abgedruckt in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die verfassungstheoretische Unterscheidung von

»wer noch den Staat trägt und die Substanz seiner Wirklichkeit zu bilden vermag«, verbleibt bei Ritter letztlich »auf beunruhigende Weise offen«.[157]

Odo Marquards Verweis auf den Staat als »Hüter der Entzweiung« hebt in Bezug auf Ritter nichtsdestoweniger gewissermaßen nur die halbe Wahrheit hervor. Staat und Politik sind für Ritter nämlich, mit Hegel und Aristoteles, als ethisch bestimmte Institutionen bzw. Verhältnisse zu verstehen und – hier ist Marquards Parallelisierung von Staat und Philosophie einschlägig – ihnen wächst gerade diesbezüglich eine Vergegenwärtigungsaufgabe zu. Insbesondere ab den 1960er Jahren kommt Ritter in mehreren Texten auf den Staat und die Rolle von Politik in der modernen Welt zu sprechen, und das nicht allein im Sinne der philosophiehistorischen Rekonstruktion etwa der klassischen Polis oder der *Rechtsphilosophie* Hegels. Sein aus einem 1960 in Ebrach gehaltenen Vortrag hervorgegangener Aufsatz »›Naturrecht‹ bei Aristoteles« (1961) bedeutet beispielsweise eine durch zeitgenössische Auseinandersetzungen um die Auslegung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland und sein Menschenwürdeprinzip, auf dessen Achtung und Schutz das Grundgesetz in seinem ersten Artikel alle staatliche Gewalt verpflichtet, vermittelte philosophische Diskussion der Naturrechtslehre mit Rücksicht auf die aristotelische Rechtstheorie.[158] Es kann kaum verwundern, dass Joachim Ritter dort gegen ein Verständnis des Naturrechts als eines überpositiven Rechts auf jene wechselseitige Bindung von Recht und politischer Wirklichkeit hinweist, wie sie in der aristotelischen praktischen Philosophie angelegt ist. Die Errungenschaft der Bindung der politischen Ordnung an Menschenwürde und individuelle Freiheitsrechte soll dadurch allerdings nicht infrage gestellt sein. Für Ritter jedoch ist dieses zeitgenössische Unterfangen, mithilfe des Naturrechts ein überpositives oder übergeschichtliches Recht zu begründen, ein letztlich untauglicher und verfehlter Versuch, den klassischen Naturrechtsbegriff aus der Philosophie des Aristoteles zu erneuern, eben weil deren Sinn nicht in einer transzendenten Idee bestand, sondern darin, Vernunft und Wahrheit des Rechts in der gegenwärtigen, politisch-geschichtlichen wie geistigen Wirklichkeit des Menschen zu erkennen.[159]

Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit, Opladen 1973, 59–61, DOI: http://dx.doi.org/10.1007/978-3-322-90090-6_1 (Zugriff vom 01.12.2015). Ritters dort zu entnehmender kursorischer Verweis auf eine »lange[.] Gewohnheit, alles auf die Gesellschaft zu beziehen und den Staat lediglich als ihre Funktion im Sinne des Not- und Verstandesstaates zu denken« (59), darf gewissermaßen als auch an die eigene Adresse gerichtet verstanden werden. Neben der Feststellung, dass jene Schicht von »Bürgertum, Adel, Beamten«, die den Staat für Hegel sittlich getragen hätte, »seitdem ihre Bedeutung und ihre Kraft verloren« habe (60), sind es dort auch bereits Fragen nach den Grenzen des wirtschaftlichen Wachstums und Fragen des Umweltschutzes – die Club-of-Rome-Studie *The Limits to Growth* war wenige Wochen zuvor öffentlich vorgestellt worden –, die Ritter umtreiben und ihm unabweislich die Rolle des Staates – auch auf internationaler Ebene im Sinne einer »Staatenunion« (61) – infrage stellen.

157 Vgl. Böckenförde, Die verfassungstheoretische Unterscheidung (wie Kap. 3, Anm. 156), 60.

158 Vgl. Ritter, ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65).

159 Vgl. Ders., ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 174–179.

Für Aristoteles war der Mensch das auf die Polis verwiesene Lebewesen.[160] Mit der Auflösung der aristotelischen Einheit von Ethik und Politik innerhalb der modernen Welt jedoch wird dieser Gedanke fremd und vordergründig unverständlich. Die politische Ordnung und ihre Institutionen werden nicht länger als Ausdruck einer sich in der Praxis verwirklichenden Natur des Menschen gedacht. Das bleibt nicht ohne Konsequenz für das Verständnis von Politik: Sie habe sich in ihrem Begriff von ihrer Beziehung auf den Menschen gelöst und mehr und mehr auf den Staat eingegrenzt. Infolgedessen sei der Begriff des Politischen »auf das Verhältnis der Staaten und der gesellschaftlichen Gruppen zueinander beschränkt, zum Begriff der Macht und der Machtverteilung geworden.«[161] Die Verbindung der Politik zu den ethischen Institutionen und ihrer Praxis, zur darin sich ausdrückenden Wirklichkeit des Menschseins und der Freiheit sei verloren gegangen. Für Ritter handelt es sich dabei offenkundig um einen Verlust und eine Verarmung des Politikbegriffs, gegen den es die aristotelische Bestimmung der Politik wenigstens philosophisch zu aktualisieren gilt. Denn es mache eben das Wesen von Politik aus, nicht lediglich formal Verhältnisse von Macht und Herrschaft zu regulieren, sondern ihrem Inhalt nach auf den Menschen als Menschen, das heißt als freies und vernunftbegabtes Lebewesen bezogen zu sein. Ritter formuliert daher folgenden Vorschlag:

> Es könnte so nahe liegen, in die ethische Neutralisierung des Politischen den Begriff des Politischen zurückzurufen, der von Aristoteles in der praktischen Philosophie begründet wird. Staat könnte dann als die Institution gelten, die im Verhältnis zu allen Gruppen und Institutionen die ihr eigentümliche Aufgabe hat, zu erreichen und zu gewährleisten, daß in ihnen der Mensch als er selbst in einem menschlichen Leben bestehen kann.[162]

Dieser Rittersche Begriff des Politischen spiegelt sich auch im Entwurf eines Beitrags für die Festschrift *Epirrhosis* zu Carl Schmitts achtzigstem Geburtstag, den Ritter Ernst-Wolfgang Böckenförde gegenüber Anfang 1967 zusagt, dann allerdings nicht in der zweibändigen Festschrift erscheint und so nur in einer Typoskriptfassung im Nachlass Ritters erhalten ist.[163] Mark Schweda hat diesem Artikel eine prägnante Interpretation des Ritterschen Politikverständnisses in Abgrenzung zu jenem Schmitts entnommen.[164] Ritter rekonstruiert in seinem Beitrag die Unterscheidung der Polis von den von Natur her bestehenden menschlichen Gemeinschaften, dem Oikos etwa, wie es Aristoteles eingangs der *Politik*

160 Vgl. Aristoteles, Politik I 1253a 1f.
161 Ritter, ›Politik‹ und ›Ethik‹ (wie Kap. 3, Anm. 122), 131.
162 Ders., ›Politik‹ und ›Ethik‹ (wie Kap. 3, Anm. 122), 132.
163 Ders., »Die aristotelische Unterscheidung der Polis von den natürlichen Gemeinschaften« (DLA: Nachlass Ritter), zwölfseitiges Typoskript; vgl. zu Schmitt im Weiteren auch Abschnitt 4.2 dieser Arbeit.
164 Vgl. Schweda, Joachim Ritters Begriff des Politischen (wie Kap. 2, Anm. 179).

einführt.[165] Als Gemeinschaft, die um eines Gutes willen besteht, bezeichnet die spezifisch politische Gemeinschaft eine ihrem Wesen nach von anderen unterschiedene Vergemeinschaftungsform des Menschen: Es handelt sich um eine Gemeinschaft von Freien, sie besteht um des Zweckes der Freiheit und der Verwirklichung des Menschen als eines vernunftbegabten Lebewesens willen. Das heißt auch: Nicht jede Gemeinschaft ist als solche schon politisch, und insbesondere ist der Begriff der Politik keiner der bloßen Organisation von Macht oder Herrschaft, sondern ethisch begründet, auf das Handeln der Menschen bezogen. Für Ritter geht es dabei nicht darum, die griechische Polis in ihrer Differenz zum modernen Staat einzuebnen. Zweifellos aber sieht er eine über den antiken Kontext hinausgehende Bedeutung des aristotelischen Politikbegriffes, der gleichwohl die moderne Würdigung des Individuums *nicht* dementiert: Die politische Gemeinschaft bildet zwar einen nicht verzichtbaren Bezugsrahmen menschlichen Handelns, eine Realisierungsform der metaphysischen Natur des Menschen, aber als solche ist sie ihrem Zwecke nach an Freiheit und Selbstverwirklichung des Einzelnen gebunden.[166]

Ritter entspricht insofern nicht einem methodisch individualistisch bzw. atomistisch angelegten Paradigma, welches Staat und politische Gemeinschaft als gegenüber dem einzelnen Menschen rechtfertigungstheoretisch nachgeordnet begreift; andererseits steht er auch distanziert von der Überzeugung, der einzelne Mensch sei nichts anderes als ein Teil seiner jeweiligen Gemeinschaft. Die in der Antike und bei Aristoteles noch maßgebende institutionelle Ordnung der Polis wird in der bürgerlichen Gesellschaft abgelöst oder zumindest flankiert durch

165 Vgl. Aristoteles, Politik I 1252b 9f.

166 Vgl. Schweda, Joachim Ritters Begriff des Politischen (wie Kap. 2, Anm. 179). Schweda sieht hierin die entscheidende Differenz zwischen Ritter und Schmitt, was den Politikbegriff angeht: Schmitt, der den Begriff des Politischen als einen »Intensitätsgrad« von Assoziation und Dissoziation denkt, im Kern gruppiert um Freund- bzw. Feindschaftsverhältnisse, verkenne gerade den spezifischen Freiheitsbezug der politischen Gemeinschaft und ihr ethisches Fundament im aristotelischen Sinne; dies führt eben dazu, dass er den Begriff des Politischen, in den Worten Ritters, »auf Macht beschränkt«. Ritter, »Die aristotelische Unterscheidung der Polis von den natürlichen Gemeinschaften« (wie Kap. 3, Anm. 163), 12. Schweda sieht Carl Schmitt gewissermaßen auf einer Linie mit einem vorpolitischen Gemeinschaftsbegriff, insofern dort Motive der Erhaltung und Perpetuierung der Gemeinschaft im Vordergrund stehen: »Unter dem Strich ergibt sich aus dem Festschriftentwurf so die eigentümliche Pointe, dass Carl Schmitts eigener Begriff des Politischen dieses – nach Maßgabe des hier von Joachim Ritter formulierten Politikverständnisses – im Grunde gerade verfehlt. In seiner Ausrichtung am Kampf befeindeter Gruppen auf Leben und Tod bleibt er auf das Motiv der ›Erhaltung‹ fixiert, das Ritter zufolge die natürlichen Gemeinschaften kennzeichnet, eben darauf, ›die eigene, seinsmäßige Form von Leben zu bewahren‹.« Schweda, Joachim Ritters Begriff des Politischen (wie Kap. 2, Anm. 179), 107. Letzteres ist ein Zitat aus Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Neuausgabe, Berlin 1963, 10, URL: http://books.google.de/books?id=_o0cAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Andererseits wird später Ernst-Wolfgang Böckenförde – selbst Teilnehmer des Collegium Philosophicum – diesen Schmittschen Begriff des Politischen weniger im Sinne einer physisch-materiellen Erhaltung der Gemeinschaft als im Sinne ihres Zusammenhalts, ihrer ›relativen Homogenität‹ lesen. Vgl. dazu weiter unten, insb. Abschnitt 4.2.3 bzw. Abschnitt 4.2.4 dieser Arbeit.

die Subjektivität des einzelnen Menschen. Die »für die antike Sittlichkeit grundlegende unreflektierte Einheit des Besonderen und Allgemeinen« ist damit aufgelöst.[167] Dies hat zur Konsequenz, dass die Sittlichkeit der gemeinschaftlichen Institutionen und die Selbstbestimmung der Einzelnen wechselseitig aneinander gebunden sind:

> Daher können im Gegensatz zur Antike Institutionen nur dann als Gestaltungen der Sittlichkeit gelten, wenn sie den einzelnen in seiner Subjektivität und in der Selbstbestimmung seiner inneren Moralität zu ihrem Subjekte haben. Freiheit hat ebenso nur Wirklichkeit, wenn sich auch der einzelne nicht in seiner Innerlichkeit »verhaust«, sondern weiß, daß die Institutionen die objektive Wirklichkeit seines Lebens und Handelns sind, und wenn er sie in Gesinnung und Überzeugung als seine Welt trägt.[168]

Umgekehrt droht der Freiheit dieser Ordnung allerdings auch von beiden Seiten Gefahr, einerseits in der Entfremdung von Subjekt und Gesellschaft bedingt durch die Dynamik Letzterer, andererseits in der Paralyse des subjektiven Bewusstseins von seiner sittlichen Wirklichkeit in den Institutionen.[169] Die Freiheit des Individuums kommt für Ritter entsprechend nicht etwa dort zu voller Wirklichkeit, wo sie sich von der politischen Gemeinschaft abgrenzt, sondern nur dort, wo sie die Institutionen mit Leben und Handeln erfüllt. Und umgekehrt können die Institutionen nur dort wohl bestehen, wo sie sich aus dem Leben und Handeln der Einzelnen speisen; andernfalls würden sie »zu toten Gehäusen«.[170] Der Staat ist mithin, so schließt Ritter an Hegel an, als »sittliches Universum« das vermittelnde Dritte zwischen Subjekt und Gesellschaft, eine von den Bürgern mit ganzem Herzen mit Leben zu erfüllende Institution und so zugleich Garantie für die Möglichkeit eines freien Selbstseinkönnens der Subjektivität. Der Rückzug in die in sich selbst verkapselte Innerlichkeit des Subjekts ist keine Lösung. Ist der Staat auf Freiheit gegründet, verkörpern seine Institutionen, Gesetze und Gewohnheiten die sittliche Wirklichkeit subjektiver Freiheit.[171]

3.1.6 Substanz, Subjekt, Gesellschaft: Joachim Ritter zwischen Neoaristotelismus und Neohegelianismus

Ein genauerer Blick in Ritters Schriften zeigt, dass er dem politischen Gemeinwesen mehr Aufmerksamkeit widmet, als es auf den ersten Blick scheinen mag, wenn seine politische Theorie auch zweifellos stärker hinter einer allgemeinen Gesellschaftstheorie zurücktritt, als es sich gerade im Falle von Aristoteles oder

167 Ritter, Staat als »sittliches Universum« (wie Kap. 3, Anm. 150), 93f.
168 Ders., Staat als »sittliches Universum« (wie Kap. 3, Anm. 150), 94.
169 Ders., Staat als »sittliches Universum« (wie Kap. 3, Anm. 150), 94.
170 Ders., Moralität und Sittlichkeit (wie Kap. 3, Anm. 114), 304.
171 Vgl. Ders., Moralität und Sittlichkeit (wie Kap. 3, Anm. 114), 305.

Hegel sagen ließe. Zudem hat es den Anschein, als folge bei Ritter das wachsende Interesse für im engeren Sinne auf den Staat und die Politik bezogene Probleme, die sich im Zusammenhang seiner entzweiungstheoretischen Deutung der modernen Welt ergeben, der Ausformung dieser Theorie entlang seiner Aristoteles- und Hegel-Exegese mit einem gewissen zeitlichen Abstand. Vorläufig lässt sich daher der Befund festhalten, dass auch im Rahmen der ab Mitte der 1950er Jahre ausgebildeten positivierten Entzweiungsphilosophie Ritters weitere theoretische Entwicklungen bzw. Nuancierungen festzustellen sind, obschon Ritters akademische Tätigkeit ab Anfang der 1960er Jahre in erheblichem Maße durch institutionelle Kontexte und Projekte wie das Historische Wörterbuch der Philosophie absorbiert wird.

Die allgemeine Bestimmung des Staatszwecks durch seine Funktion als »Hüter der Entzweiung« lässt ein weites Spektrum konkreten Staatshandelns denkbar erscheinen, dessen Grenzen innerhalb der Theorie Ritters einerseits durch den bloßen »Not- und Verstandesstaat« der bürgerlichen Gesellschaft, andererseits durch eine allgemeine Achtung bürgerlicher Freiheitsrechte markiert werden, die autoritäre und totalitäre politische Systeme ausschließen. Der damit verbundene Eindruck einer bei Ritter theoretisch begründeten Unbestimmtheit dessen, was das Handeln des Staates in der modernen Welt bedingen und woraufhin es abzielen könnte, folgt allerdings einer Betrachtungsweise, die den Staat gegenüber der entzweiten Welt isoliert und nach konkreten Funktionen fragt, die er im Verhältnis zur Gesellschaft insgesamt bzw. zu den einzelnen Individuen einnehmen sollte. Dies verfehlt allerdings die Perspektive Ritters, der den Staat Subjekt und Gesellschaft gerade nicht als ein äußeres Drittes gegenüberstellt, sondern ihn als eine Institution der Sittlichkeit begreift, in der sich menschliche Freiheit verwirklicht, ja die Bedingung der Möglichkeit für die Verwirklichung menschlicher Freiheit ist. Die davon abgesehen im Rahmen der allgemeinen Bestimmung der entzweiten Lebenswirklichkeit des modernen Menschen recht unbestimmte Rolle des Staates macht gleichwohl deutlich, inwieweit gerade in dieser Frage im sachlichen Ausgang vom Denken Ritters differenzierte Anschlussmöglichkeiten denkbar werden. Dies betrifft sowohl ein mehr oder weniger interventionistisches Verständnis der Rolle des Staates, seiner mehr oder weniger starken Bindung an bestimmte Sittlichkeitsvorstellungen oder Konzepte des Guten, als auch schließlich die mehr oder weniger ausdrückliche Übernahme oder auch Zurückweisung des Konzepts einer praktischen Philosophie in der Einheit von Politik und Ethik, in welcher der Staat als spezifische Verwirklichungsform menschlicher Freiheit gedacht wird. Es handelt sich um Variationsmotive ausgehend von der Philosophie Joachim Ritters, die im Kreis des Collegium Philosophicum auch differenziert aufgegriffen werden.

Innerhalb der Ritterschen Theorie kann es in seiner Vermittlungs- und Vergegenwärtigungsfunktion nicht Aufgabe des Staates sein, auf eine Überwindung oder Aufhebung der Entzweiung hinzuwirken, genauso wenig wie er sich auf eine der beiden Seiten der Entzweiung schlagen darf. Er hat die Sphäre der Subjektivität gegen den durch das Prinzip der Bestandserhaltung und Bedürfnisbefriedigung

vermittelten Anpassungsdruck in Schutz zu nehmen. Insbesondere gilt dies für jene Elemente humaner Kultur, die unter diesem Gesichtspunkt ausgeschlossen würden, weil sie einer funktional am Naturverhältnis des Menschen orientierten Vernunft nicht vermittelbar scheinen. Zugleich hat der Staat die Sphäre der Gesellschaft gegen solche Bestrebungen zu schützen, die andererseits darauf abzielen, den Vollzug des bürgerlichen Lebens wieder an die Prämissen partikularer ethisch-sittlicher oder religiös-weltanschaulicher Normen und Wertvorstellungen zu binden, von denen es durch die Revolution erst freigesetzt wurde. Diesem selbständigen Wirken der Gesellschaft können keine bloß partikularen sittlichen Pflichten, und verstünden sie sich auch als Wahrheiten, auferlegt werden. Dem Staat muss es mithin darum gehen, beide Seiten der Entzweiung jeweils in ihrem eigenen Recht bestehen zu lassen und eine dieses Verhältnis affirmierende Gesinnung unter den Bürgern zu fördern. Dies impliziert allerdings auch, dass der Staat nicht für die Vitalität und den Fortbestand einer wie auch immer verstandenen sittlichen Substanz aufseiten der Subjektivität eintreten kann, nicht nur weil ihm die Innenseite seiner Bürger, ihr Bewusstsein und ihr Gewissen, prinzipiell unzugänglich ist, sondern auch weil er diese Grenze seines Einflussbereichs anerkennen muss, wenn er seinem Zweck, bürgerliche Freiheit zu gewährleisten, gerecht werden will. Die subjektive Freiheit der modernen Welt hat zwei Seiten: Sie wird zum einen freigesetzt gegenüber den sie umfassenden rechtlichen und politischen Bindungen und Verpflichtungen, wie sie im Ancien Régime noch bestanden. Dadurch verliert sie allerdings zugleich die Möglichkeit, mit Mitteln des Rechts oder der Politik die Gesellschaft im Ganzen entsprechend eigenen ethischen, religiösen und anderen nunmehr partikularen Konzepte zu prägen. Indem sich die bürgerliche Gesellschaft mit ihrem »System der Bedürfnisse« gegenüber der Subjektivität und der in ihr bewahrten Substanz menschlichen Daseins verselbständigt, wird es zudem dieser Substanz – etwa in Gestalt der Religion – erstmals möglich, frei von einer Nötigung durch funktionale Notwendigkeiten zu agieren. Zweifellos ergibt sich daraus, was den Staat betrifft, ein gewisses Spannungsverhältnis potentiell gegenläufiger Aufgaben und Interessen: Einerseits muss er die Entzweiungsstruktur insoweit wahren und ausbalancieren, als er ein Ausgreifen der funktionalistischen Prämissen der bürgerlichen Gesellschaft auf den Bereich der Subjektivität zu hemmen und deren sittliche Substanz dagegen zu schützen und zu fördern hat. Er kann diese Substanz, deren Erhalt Teil seiner Zweckbestimmung ist, aber nicht selbst erzeugen, er kann sie nicht erzwingen. Andererseits muss er sich den möglicherweise ausgreifenden Forderungen aus diesem Bereich gegenüber behaupten, ihnen gegenüber auf seiner eigenen Neutralität und der Trennung von Subjektivität und Gesellschaft bestehen. Die Überzeugung, dass die Entzweiungsstruktur der Verwirklichung menschlicher Freiheit dient, kann er allerdings ebenso wenig selbst hervorbringen, er kann sie nicht erzwingen.

Joachim Ritters im Zusammenhang seiner Hegel-Auslegung deutlich werdendes Verständnis des modernen Subjekts korrespondiert, weit über Hegel zurückreichend, mit Ritters aktualisierender Interpretation der praktischen Philosophie

des Aristoteles, der neben Hegel zweiten wichtigen Referenzfigur im Nachkriegswerk Ritters. Über die in der Hegel-Interpretation Ritters hervorgehobene Lehre hinaus, dass die »institutionelle, ethische, gesellschaftliche, staatliche Wirklichkeit als ›Reich der verwirklichten Freiheit‹«[172] eine auf Freiheit hin angelegte Menschennatur realisiere, lässt sich Ritters Verständnis von Staat und Staatsbürger auch seinen Schriften zu Aristoteles entnehmen. Diese gehen grundsätzlich von der Vorstellung aus, dass Hegels Rechts- und Staatsphilosophie die aristotelische praktische Philosophie wieder zur Geltung bringe. Daher liegt Ritters Aristoteles-Rezeption ganz in der Konsequenz seiner Hegel-Lektüre, wenn sich auch werkgenetisch eine eindeutige Vorrangstellung nicht ablesen lässt.[173] Häufig verweist Ritter auf Hegels Absicht, von Aristoteles und der klassischen Philosophie[174] her etwa das Konzept der *Einen* Philosophie in ihrer Ganzheit und insbesondere das einer unentzweiten praktischen Philosophie, gegen ihre neuzeitliche Aufspaltung in Moralphilosophie einerseits, Rechts- und Staatstheorie andererseits,[175] in der eigenen Zeit neu zu vergegenwärtigen.[176] Nicht anders hält es Ritter wiederum ein Jahrhundert später, indem er in seinen Aristoteles- und Hegel-Interpretationen diesen Vorgang performativ nachvollzieht.

Im Bemühen darum, den aristotelischen Begriff der praktischen Philosophie in seiner Ganzheit auch unter Bedingungen moderner Differenzierungen festzuhalten – gerade auch gegen die bei Kant abzulesende Trennung von Ethik und Rechts- bzw. Staatstheorie –, analog zu Ritters von Hegel aufgenommener Bestimmung der Philosophie als dem Versuch, die eigene Gegenwart im Ganzen begrifflich zu erfassen und zu denken, formiert sich bei Ritter eine charakteristische Verbindung aus hegelianischen und aristotelischen Motiven. Aufgrund dieses

172 Ders., Person und Eigentum (wie Kap. 3, Anm. 64), 265, Anm. 8.

173 Tatsächlich datieren einzelne Aufsätze zu Aristoteles vor den Hegel-Aufsätzen; entsprechend findet sich der Abschnitt »Zu Aristoteles« im Sammelband *Metaphysik und Politik* (wie Kap. 3, Anm. 1) jenem »Zu Hegel« vorangestellt. Noch in die Zeit vor Ritters Rückkehr aus der Türkei fällt die Publikation zweier Aufsätze, die sich mit der Frage der Begründung der Philosophie als theoretischer Wissenschaft im Übergang vom Mythos und von der Theologie in der griechischen Klassik befassen, »Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles« (1953; wie Kap. 2, Anm. 25) und »Aristoteles und die Vorsokratiker« (1954; wie Kap. 2, Anm. 25). Da jedoch die Fragen von Ritters Aristoteles-Interesse weit über die modernitäts- und gesellschaftstheoretischen Schwerpunkte dieser Arbeit hinausgehen – hin zur praktischen Philosophie insgesamt, zur Metaphysik und zum Philosophieverständnis Ritters (vgl. dazu umfassend Schweda, Entzweiung und Kompensation [wie Kap. 1, Anm. 19], insb. die Kapitel »Praxis«, 195–295, und »Theorie«, 296–374) –, rechtfertigt sich der Ausgangspunkt dieser Studie bei Ritters Hegel-Diskussion.

174 Was die Aktualisierung der *Einen* Philosophie bei Hegel angeht vgl. Ritter, Aristoteles und die Vorsokratiker (wie Kap. 2, Anm. 25), 34f.

175 Vgl. Ritter, ›Politik‹ und ›Ethik‹ (wie Kap. 3, Anm. 122), 106–108. Vgl. auch zur Lösung des Naturrechtsbegriffs aus dem Zusammenhang einer Ethik und Politik umfassenden praktischen Philosophie im Laufe der Neuzeit und seiner Transformation in ein transzendentes Rechtsprinzip Ders., Naturrecht bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 133–146.

176 Auch die Hegelsche Sittlichkeit wird in diesem Sinne als Erneuerung des klassisch-griechischen Verständnisses von Ethik vorgestellt, nämlich in einem Bezug auf die soziale Wirklichkeit und ein in dieser formiertes Ethos; vgl. Ders., Moralität und Sittlichkeit (wie Kap. 3, Anm. 114), 292–295.

ineinander verknüpften Neohegelianismus und Neoaristotelismus[177] wurde Ritter vonseiten einer um exegetische Präzision bemühten philosophischen Hermeneutik gelegentlich eine Verkürzung oder gar Verfehlung dessen, was Hegel oder Aristoteles eigentlich gemeint hätten, zum Vorwurf gemacht.[178] Ausgehend von seinen Beiträgen zur Aristoteles-Forschung sowie zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie[179] wurde Joachim Ritters Philosophie darüber hinaus nicht ohne Grund mit dem Programm eines Neoaristotelismus in Verbindung gebracht.[180] Herbert Schnädelbach, der die Verklammerung von Neoaristotelismus und Neokonservatismus einerseits, Neoaristotelismus und Neohegelianismus – jedenfalls für den Fall Joachim Ritters – andererseits herausstellte,[181] machte als wesentlichen Kern des neoaristotelischen Programms die »Rückbindung der Ethik an ein jeweils je schon gelebtes Ethos« aus, deren »Fundamentalkonservatismus« sich anhand zweier Polemiken markant zeige: »an der Kritik der Utopie und an der Zurückweisung ethischer Letztbegründungen.«[182] In der Tat schlägt sich diese Überzeugung, verbunden mit dem von Hegel übernommenen methodischen Vorbehalt zugunsten einer potentiellen Vernunft des je Bestehenden, deutlich in den Schriften Ritters nieder, und dies auch umgekehrt in Form einer Kritik des als abstrakt empfundenen Kantischen Normativismus. Für den Neoaristoteliker könne daher Handeln »niemals als Durchsetzung eines Jenseitigen im Diesseits verstanden werden, sondern nur als ein Verwirklichen von realen Möglichkeiten.«[183] Dass im neoaristotelischen Horizont zwar nicht Begründungen im Bereich der Ethik überhaupt, aber doch Letztbegründungen aufgegeben würden, führe sodann auch dazu, so Schnädelbach, dass die Autonomie des Individuums zwar grundsätzlich anerkannt werde, aber doch, im Verhältnis zur kantischen

177 Habermas spricht von einem »hermeneutisch gebrochenen Neoaristotelismus, der mit neohegelianischen Gedanken zusammenfließt«. Habermas, Rückkehr zur Metaphysik? (wie Kap. 2, Anm. 109), 270.

178 In diesem Sinne, was Hegel betrifft, vgl. etwa die Diskussion von Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel (wie Kap. 2, Anm. 98), Bd. 1, 300–345, was Aristoteles betrifft, bspw. im Überblick bei Thomas Gutschker, Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart/Weimar 2002, 255–292, URL: http://books.google.de/books?id=TUfzAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

179 Vgl. Manfred Riedel (Hg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, 2 Bde., Freiburg 1972/1974, URL: http://books.google.de/books?id=BOwfAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Joachim Ritters Aufsatz »Zur Grundlegung der praktischen Philosophie des Aristoteles« wurde von Riedel in den zweiten der beiden Auswahlbände aufgenommen (in: Bd. II: Rezeption, Argumentation, Diskussion, Freiburg 1974, 479–500).

180 Vgl. Schnädelbach, Was ist Neoaristotelismus? (wie Kap. 2, Anm. 114).

181 Der Grund für die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit einer Abgrenzung von Neoaristotelismus und Neohegelianismus gegeneinander liegt Schnädelbach zufolge darin, »daß Hegel selbst bereits Neoaristoteliker in einem bestimmten Sinne war, so daß die moderne konservative Rezeption der Rechtsphilosophie Hegels mit der der aristotelischen Politik nahtlos verbunden werden konnte.« Damit bezieht sich Schnädelbach auf Ritter. Vgl. Schnädelbach, Was ist Neoaristotelismus? (wie Kap. 2, Anm. 114), 209f., Zitat 210.

182 Ders., Was ist Neoaristotelismus? (wie Kap. 2, Anm. 114), 220 (Hervorhebung des Originals entfernt).

183 Ders., Was ist Neoaristotelismus? (wie Kap. 2, Anm. 114), 220f.

Ethik, herabgestuft »von einem Prinzip der Moralität zum bloßen Moment der Sittlichkeit«.[184] Dass es *unbedingte* ethische Normen im Sinne kategorischer Imperative, dass es *unbedingte* Forderungen des einzelnen Gewissens geben könnte, könne in diesem Konzept nicht gedacht werden.[185]

Der in dieser Kritik zum Ausdruck kommende Verdacht, der Versuch der ethisch-politischen Aktualisierung der praktischen Philosophie des Aristoteles inmitten des 20. Jahrhunderts, wie ihn Ritter betreibt, stelle in Wahrheit einen Rückfall hinter die Errungenschaften des moralphilosophischen Universalismus und gegen den an freiheitliche Prinzipien gebundenen säkularen Rechtsstaat dar, wiegt schwer. Dagegen lässt sich zwar einwenden, dass Ritter gerade diese Errungenschaften auf dem Boden der Aufklärung für Bestandteile eines unhintergehbaren modernen Ethos hält, dass es ihm um eine seiner modernen Gegenwart gerade auch insofern gemäße Philosophie geht, als sie das normative Gewicht individueller Autonomie rückhaltlos anerkennt. Eben darin besteht der Rittersche Aristotelismus, das heißt in dem Versuch des hermeneutischen Anschlusses an die je gegebenen politischen und sozialen Wirklichkeiten des Menschen und der so angeleiteten Verständigung über darin angelegte Möglichkeiten. Zudem steht dieser Kritik das etwa von Odo Marquard im Anschluss an Ritter vorgetragene Argument gegenüber, dieser transzendentale Normativismus betreibe eine Art systematischer Unterschätzung der sittlichen Gehalte der Wirklichkeit, welche doch der einzige Ort ist, an dem menschliche Autonomie ausgeübt zu werden vermag.[186] Gleichwohl verweist der Dissens von neoaristotelischen Ethos-Ethikern und Diskursethikern nur umso deutlicher auf die Frage, ob der von Joachim Ritter mit Hegel an die Philosophie gerichtete Anspruch, die eigene Zeit auf den Begriff zu bringen und deren Standpunkt in der Einheit mit der von Antike und Christentum herrührenden philosophischen Tradition zu vergegenwärtigen – mit anderen Worten: beide Seiten der Entzweiung auf dem ihnen gemeinsamen geistigen Grund zusammenzudenken und diesen Grund auf dem Boden der modernen

184 Ders., Was ist Neoaristotelismus? (wie Kap. 2, Anm. 114), 223 (Hervorhebung des Originals entfernt).

185 Schnädelbach nutzt diese Feststellungen auch für Bemerkungen derart, dass der Neoaristoteliker die Ausübung eines unbedingten Gewissensanspruchs tendenziell als etwas Unsittliches ansehen müsse: »Das bringt ihn leicht dazu, zwar zu behaupten, daß in unserer ›sittlichen Welt‹ die individuelle Autonomie gesichert sei, dann aber denjenigen, der im Ernst von ihr Gebrauch zu machen versucht, aus der ›sittlichen Welt‹ auszugrenzen.« Ders., Was ist Neoaristotelismus? (wie Kap. 2, Anm. 114), 223. Faktisch führe die neoaristotelische Ermäßigung der starken ethischen Begründungsansprüche daher zu einer Relativierung des Autonomieprinzips, zu einer Politisierung der Ethik, d.h. zu einem »geradezu habituelle[n] Vorurteil zugunsten des Bestehenden«, zur Reduktion der Ethik auf das Ethos im Sinne der Institutionen der sittlichen Welt und schließlich zu funktionalistischem Denken (vgl. Ders., Was ist Neoaristotelismus? [wie oben], 224f.). Die Spitzen gegen die sogenannten Neokonservativen sind hierin nicht zu übersehen.

186 Vgl. Odo Marquard, Hegel und das Sollen, in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M. 1982, 37–51, URL: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048146157 (Zugriff vom 01.12.2015).

Gesellschaft gegenwärtig zu halten – überhaupt einlösbar ist.[187] Bedeutet sie nicht vielmehr eine heillose Überforderung der Philosophie, der diese nur durch eine drastische Einschränkung ihrer Ansprüche begegnen kann? In der Tat sind es gerade Schüler Ritters, die Schritte einer solchen Depotenzierung der Philosophie gehen und dadurch die von Schnädelbach beobachtete begründungstheoretische Ermäßigung des Neoaristotelismus viel eher exemplifizieren als Ritter selbst.[188] Ähnliches lässt sich auch für den Staat sagen, der bei Ritter, wenn auch nur in Ansätzen ausgeführt, als eine der Philosophie analoge Institution der Vergegenwärtigung des Ganzen in seiner Entzweiung und gleichermaßen des guten Sinns eben dieser Entzweiung gedacht wird. Bei Ritter wird die Hoffnung auf eine dauerhaft mögliche, gedeihliche Verklammerung beider Seiten der Entzweiung getragen von einer Geschichtsphilosophie, welche die moderne Welt in einer Kontinuität ihrer geschichtlichen Herkunft seit der Antike als Entfaltung menschlicher Freiheits- und Vernunftspotentiale versteht. Odo Marquards *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (1973) dokumentieren für den Kreis der Schüler Ritters sodann allerdings exemplarisch ein Abrücken von diesem Horizont, ohne dass dabei die Zuversicht, dass ein Gelingen des Lebens unter den Bedingungen der Entzweiung möglich sein könnte, aufgegeben wird.[189]

Während ein Autor wie Marquard der Modernitätsaffirmation Ritters so entschieden folgt, dass er ihre geschichtsphilosophische Fundamentierung wenigstens für obsolet, wenn nicht für gefährlich hält, was seinem Ansatz einen prononciert liberal-pragmatischen Anstrich verleiht,[190] bleibt es andererseits namentlich Günter Rohrmoser überlassen, das im Kreis um Ritter gleichfalls bestehende Unbehagen ob dieser affirmativen Sicht der Moderne zu artikulieren. Während Ritter nämlich die Aufhebung des Gegensatzes von Tradition und Moderne letztlich an

187 Der von Jürgen Habermas in seiner Heidelberger Antrittsvorlesung des Jahres 1962 inhaltlich gegen Ritter geführte Vorbehalt berührt im Übrigen gerade einen Punkt, den er wie folgt gegen die liberale Hegel-Deutung adressiert: »Hegel will die Revolutionierung der Wirklichkeit ohne Revolutionäre. Der Weltgeist hat die Revolution vollbracht, die Vernunft ist bereits praktisch geworden, bevor der absolute Geist, Philosophie vor allem, die Wirklichkeit in ihrer Vernünftigkeit erkennt. […] Eine Kommunikation zwischen dem Philosophen, der die Vernunft in der Geschichte und den Stand ihrer Verwirklichung erkennt, einerseits und den politisch handelnden Subjekten auf der anderen Seite kann es schlechterdings nicht geben.« Habermas, Hegels Kritik der Französischen Revolution (wie Kap. 2, Anm. 100), 144. Übertragen auf Ritter zeigt sich so die Philosophie als notorischer Nachzügler einer theoretisch mehr oder weniger ungerichteten politischen Praxis, deren revolutionäre (und gar terroristische) Überschüsse philosophisch ebenso wenig zu bändigen sind, wie die Philosophie in der Lage scheint, selbst ein revolutionär Notwendiges zu erkennen, und entsprechend zur Beharrung auf dem Bestehenden neigt.

188 Vgl. Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 442f.

189 Odo Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M. 1982, URL: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048146157 (Zugriff vom 01.12.2015).

190 Vgl. die Parallelisierung von Odo Marquard und Richard Rorty bei Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), 269–275; in diesem Sinne auch Barry Allen, Postmodern Pragmatism and Skeptical Hermeneutics. Richard Rorty and Odo Marquard, in: Contemporary Pragmatism 10/1 (2013), 91–111, DOI: http://dx.doi.org/10.1163/18758185-90000250 (Zugriff vom 01.12.2015).

das jeweilige Subjekt verweist, welches die Kontinuität einer sittlichen Substanz in der modernen Welt im je eigenen Leben zu erweisen hat, stößt sich Rohrmoser gerade daran, dass Ritter die Frage der Versöhnung von Zukunft und Herkunft auf gesellschaftlicher Ebene unbeantwortet lässt und der Subjektivität übergibt. Für Ritter ist das einzelne Subjekt im Spannungsfeld seiner gesellschaftlichen und seiner individuellen Existenz dafür zuständig, auf dem Boden der modernen Welt – und also in Anerkennung ihrer Entzweiungsstruktur – zugleich in Einheit mit der sittlichen und historisch vermittelten Substanz des Menschseins zu leben. Es ist nun gerade Ritters Zuversicht in Anbetracht dieses zweifellos nicht geringen Anspruchs, den er an die einzelnen Subjekte heranträgt und mit dem er davon ausgeht, dass all jene Aspekte menschlicher Wirklichkeit – wie die traditionelle Religion –, die von der durch Rationalisierung und Versachlichung bestimmten bürgerlichen Gesellschaft nicht gewürdigt und nicht einmal wahrgenommen werden können, im Rahmen der Subjektivität dennoch vital fortgesetzt werden, die Rohrmoser zwischenzeitlich für erledigt hält:

> Die Subjektivität des einzelnen Menschen hält den Reichtum und die Wahrheit der geistigen Tradition nicht mehr gegenwärtig. Sie kann es nicht, weil sie damit maßlos überfordert ist. An die Stelle der von Ritter positiv gesehenen Entzweiung von Sachwelt und Subjektivität tritt die Einheitswelt der totalökonomisierten modernen Gesellschaft, deren Unterhaltungsindustrie über das, was mit dem Verlust der Entzweiung verloren geht, hinwegtröstet.[191]

Was klingt wie eine Kritik von Kulturindustrie und kapitalistisch kolonialisierter Lebenswelt im Geiste der kritischen Theorie, wenn auch unter anderen Prämissen, verweist auf das bei Rohrmoser schon früh so gesehene Problem, dass das moderne Subjekt diesem Anspruch gar nicht gewachsen sei, sondern dem versachlichenden Einfluss der Gesellschaft rettungslos unterliege. Dadurch verliere aber auch der Staat als vermittelnde Instanz zwischen Subjekten und Gesellschaft seine Funktion; dieser nämlich könne er nur gerecht werden, »wenn eine geschichtliche Substanz noch vorhanden ist, die es verdient, vom Staat verteidigt zu werden.«[192] Dass Entzweiung hier Ritters letztes Wort für die Struktur der modernen Gesellschaft ist und als solches affirmiert wird, genügt Rohrmoser nicht,[193]

191 Rohrmoser, Konservatives Denken (wie Kap. 2, Anm. 79), 88, und dort weiter, die Digitialisierung noch nicht berücksichtigend: »Fernsehen ist das Signum der Moderne, nicht Platon und Paulus, die beide für die moderne Welt nichts bedeuten, aber die aufgenommen und vergegenwärtigt werden durch die denkende und glaubende Subjektivität. Die Gegenwart ist nicht mehr bestimmt durch die werktätige harte Arbeit am Schreibtisch oder im Stahlwerk und der samstägliche Gang [sic!] ins Theater und am Sonntag in die Kirche, sondern man geht auf den Fußballplatz oder schaut sich die zweifelhaften Neuigkeiten des Spätabendfernsehens an. Die Entzweiung ist heute in eine neue, sehr schwer zu bestimmende, wenn auch teilweise differenzierte gesellschaftliche Totalität aufgehoben.«

192 Ders., Subjektivität und Verdinglichung (wie Kap. 2, Anm. 79), 20.

193 Rohrmoser bekundet in seiner Habilitationsschrift ausdrücklich, wie sehr er sich der von Ritter in »Hegel und die französische Revolution« gebotenen Hegel-Deutung verpflichtet fühle, jedoch

und dies führt ihn entsprechend zu einer Wiederaneignung etwa von Nation und Religion als die Substanz der Gesellschaft vermeintlich verbürgenden Kräften.[194]

Der Begriff der Substanz hängt bei Joachim Ritter eng mit dem der Tradition zusammen. Das substantielle Leben des Menschen, verstanden als ein enger und unmittelbarer Bezug auf das Gute, Wahre und Schöne, wird durch die gesellschaftliche Wirklichkeit des modernen Menschen zunehmend verstellt. In ihrem Zusammenhang geht es nur mehr um die funktionale Bereitstellung von Lebensgrundlagen für den Menschen, das heißt um Bestandserhaltung und Reproduktion des Naturwesens Mensch. Durch die Entzweiung, die diese gesellschaftliche Sphäre von ihrer Einbindung in eine sie übergreifende Sinndimension oder von einem sie verpflichtenden Konzept guten Lebens entbindet, werden daher substantielle Anteile des menschlichen Lebens aus seiner gesellschaftlichen Realität ausgeschlossen. Es sind dies gerade jene Aspekte, die nicht ohne Weiteres funktional reduzierbar und interpretierbar sind, etwa Moral, Religion und Kunst in ihrem historischen Gewordensein, allgemein Fragen nach dem Sinn und dem Glück der menschlichen Existenz und jene Gehalte, mit denen sich der Mensch über diesen Sinn und dieses Glück zu verständigen vermag. Diese Aspekte können für Ritters Verständnis nur mehr im Bereich der Subjektivität kultiviert werden, und sie geben dort umgekehrt der Freiheit des Subjekts Inhalt, sodass es nicht auf seine gesellschaftliche Realität reduziert wird. Im Sinne der Erinnerung und Vergegenwärtigung vergangener Verwirklichungsformen substantiellen Lebens bildet diese Gesellschaft zugleich kompensatorische Mechanismen aus, wie wir gesehen haben. Insgesamt ist die moderne Welt daher nicht allein als eine Epoche zu verstehen, in der es nicht mehr möglich und gewollt wäre, ganze Gemeinschaften unter bestimmten moralischen oder religiösen Prämissen zu integrieren, und in der die von diesen Prämissen freigesetzte ökonomische und wissenschaftliche Rationalität sodann in die Lage versetzt ist, die bürgerliche Gesellschaft nach ihren funktionalen Interessen zu prägen. Die Moderne ist vielmehr zugleich die Epoche, in der mit dem erreichten Stand menschlicher Freiheit auch die Verwirklichung des substantiellen Lebens eine neue Qualität erreicht. Und auch Ritters Begriff der Substanz, mit dem die moderne Welt in Kontinuität zu ihrer Herkunft steht, impliziert keineswegs das Bild einer »stillgestellten kulturellen Moderne«,[195] wie es Habermas in seiner Neokonservatismus-Kritik geltend macht. Im Gegenteil ist die moderne Welt für Joachim Ritter sogar wesentlich eine Welt, in der sich

gelte: »Die Rittersche Grundthese dagegen, daß die Entzweiung selbst die Versöhnung sei, haben wir uns nicht zu eigen machen können. Das Verständnis der Hegelschen Philosophie als Hermeneutik der geschichtlichen Welt, so fruchtbar als Eröffnung eines Zugangs zu seinem Denken, dürfte wohl der zentralen Bedeutung nicht gerecht werden, die als Dialektik des Begriffs das Moment der Synthesis des Entzweiten in sich einschließt.« Rohrmoser, Subjektivität und Verdinglichung (wie Kap. 2, Anm. 79), 85, Anm. 76.

194 Vgl. Ders., Religion und Politik in der Krise der Moderne, Graz 1989, URL: http://books.google.de/books?id=ndAnAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

195 Habermas, Die Kulturkritik der Neokonservativen (wie Kap. 1, Anm. 18), 44 (Hervorhebung des Originals entfernt).

die Substanz menschlichen Lebens vital fortschreibt, insofern in ihrem Zentrum der Gedanke des freien Selbstseinkönnens des Individuums steht,[196] und nicht etwa, wie von Habermas in seiner Kritik an Ritter unterstellt, eine bloße Affirmation gesellschaftlicher Selbstvollzüge vor dem Hintergrund des Kapitalismus. Gerade im Falle der Religion bedeutet dies – im folgenden Abschnitt 3.2 werden wir näher darauf eingehen –, dass Ritter mitnichten die Ansicht vertritt, etwa die christlichen Kirchen sollten unter lediglich geänderten gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen im Grunde unverändert dieselben moralischen und dogmatischen Gehalte vertreten, die sie scheinbar von jeher vertreten haben. Die Aufforderung, sich auf die Wirklichkeiten der modernen Welt mit ganzem Herzen einzulassen und sie sich anzuverwandeln richtet sich, möglicherweise im Sinne einer Zumutung, auch an die Kirchen. Die den Subjekten überlassene Aneignung und Bewahrung der geschichtlichen Substanz ist allerdings weder philosophisch-theoretisch noch praktisch-politisch zu verbürgen. Eben darin sieht Ritter die »Größe« der modernen Gesellschaft, wie er in der Diskussion zu seinem Vortrag über »Hegel und die französische Revolution« anlässlich der Gegenfrage seines Münsteraner Kollegen Josef Pieper, ob denn das in der modernen Gesellschaft dem Subjekt gegenüber Freigegebene nicht mit Notwendigkeit verfallen müsse, folgendermaßen zusammenfassend ausführt:

> Die Aufgabe ihrer Erhaltung fällt daher für Hegel einmal dem Staat zu, den er deshalb gegen die Gleichsetzung mit der Gesellschaft abschirmt und durch den inhaltlichen Bezug auf die nicht mit der Gesellschaft identischen sittlichen und religiösen Ordnungen definiert, deren *rechtliche* Sicherung seine entscheidende Aufgabe auf dem Boden der modernen Welt wird. Aber auch der Staat ist für Hegel nicht die eigentliche Macht der Bewahrung; er ist darauf verwiesen, daß die Individuen selber die geschichtlichen Ordnungen wahren, daß sie die Freiheit, die die Gesellschaft freigibt und der »sittliche« Staat sichert, mit substanziellem Leben erfüllen […]. Hier ist in der Tat ein Lebensproblem der modernen Gesellschaft berührt; sie ist dabei, zur universalen Weltgesellschaft zu werden; ihr Subjekt ist der Mensch als Mensch; darin liegt ihre geschichtliche Größe, vor der jede Form romantischer Rückkehr und Abkehr ihr Recht verliert. Aber in dieser Universalität ist zugleich ihre Abstraktheit begründet. Der Freiheit, die sie gibt, droht die Entleerung, wenn nicht die Lebensord-

196 In diesem Sinne rekonstruiert Ritter in der Diskussion zu seinem Vortrag über »Hegel und die französische Revolution« auch Hegels Anerkennung der Freiheit: »Seine Rechts- und Staatslehre setzt Freiheit als ihr Prinzip in der eindeutigen Bestimmung voraus, daß die rechtliche Sicherung der Personsphäre des Individuums als eines Raumes, der grundsätzlich jedem staatlichen Zugriff entzogen bleibt, die Grundlage des modernen Rechtsstaates überhaupt ist. Die Freigabe dieser individuellen Freiheit ist dann aber zweitens auch der positive Sinn der Emanzipation. Die bürgerliche Gesellschaft, die sich auf das ›System der Bedürfnisse‹ beschränkt, gibt den Individuen und ihren Gemeinschaften die von ihr unterschiedenen sittlich-geschichtlichen Lebensordnungen frei, statt sie auf ihre ökonomische Ordnung zu reduzieren. Hierin liegt für Hegel die Bedeutung der emanzipativen Entzweiung; die Alternative zu ihr ist der Anspruch der Gesellschaft, zum ganzen und einzigen Sein des Menschen zu werden.« Ritter, Hegel und die französische Revolution [1957] (wie Kap. 3, Anm. 51), 78.

> nungen für sie erhalten bleiben, die ihr Sinn, Bestand und Erfüllung zu geben vermögen. Hegel ist, so will es scheinen, derjenige Philosoph, der dies Problem der geschichtlichen Kontinuität in seiner radikalen Bedeutung für die moderne Gesellschaft als erster erkannt und auszutragen versucht hat.[197]

Bereits aus Ritters Hegel-Auslegung geht unzweideutig hervor, dass ein der modernen Welt adäquates philosophisches Verständnis in seinen Augen die in der modernen Gesellschaft erreichte politische und rechtliche Freiheit des Menschen sowie seine Autonomie unhintergehbar zur Voraussetzung hat. Diese Überzeugung folgt nicht zuletzt aus Ritters revolutionstheoretischer und restaurationskritischer Interpretation der Hegelschen *Rechtsphilosophie* und der Aufnahme der von Hegel an die Philosophie gerichteten Verpflichtung, die ihrer Zeit zugrunde liegende Vernunft zu erkennen, folge sie darin der geschichtlichen Entwicklung auch mit Verzögerung. Denn um die Welt darüber zu belehren, wie sie sein solle, so komme »dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. […]; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.«[198] Analog geht auch Ritters Rezeption des Aristoteles von der Vorstellung aus, dass gerade deren Aufnahme als »Hermeneutik der geschichtlichen Wirklichkeit« zur zeitgemäßen Berücksichtigung ebendessen verpflichtet ist, was sich in der je erreichten politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit aktualisiert hat.[199] Ein über die Entzweiungen, welche die moderne Welt in die Gesellschaft und ebenso in die Philosophie eingezogen hat, hinausgehendes Festhalten des Ganzen in seiner Differenzierung muss daher für Ritter stets von der individuellen Autonomie des Menschen und seinem Selbstverständnis in der Moderne ausgehen. Die neokonservative Lesart verfehlt daher die Grundintuition des philosophischen Anliegens von Joachim Ritter.

Gleichwohl ist unter Berücksichtigung des im Subjektbegriff erkennbaren Menschenbildes Ritters hier bereits deutlich geworden, dass er jedenfalls das Verständnis des Menschen als atomistisches, unverbundenes Individuum, als *unencumbered self*, wie es etwa Vertreter einer kommunitaristischen politischen Philosophie dem Liberalismus vorgehalten haben, nicht teilt.[200] Einzelner und Gemeinschaft sind für Ritter vielmehr ganz im Sinne der aristotelischen und hegelianischen Lehrtradition von vornherein aufeinander verwiesen und auch analytisch nicht ohne Weiteres voneinander zu trennen. Das politische Gemeinwesen ist in diesem Verständnis nicht eine lediglich pragmatische oder zweckrationale Einrichtung, die etwa im Sinne eines hypothetischen Vertrages den Individuen gegenüber zu rechtfertigen und rational aus deren wohlverstandenem Eigeninteresse herzuleiten

197 Ders., Hegel und die französische Revolution [1957] (wie Kap. 3, Anm. 51), 79.
198 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (wie Kap. 2, Anm. 26), Vorrede, 28.
199 Vgl. hierzu allgemein Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 354–374.
200 Unter diesem Schlagwort formulierte seine Kritik an John Rawls Michael Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge 1982.

wäre. Dementsprechend können kontraktualistische Begründungsfiguren, wie sie für die neuzeitliche politische Philosophie liberaler Spielart typisch sind, bei ihm keinen Platz finden.[201] Andererseits wird der Staat zwar als Voraussetzung eines guten Lebens gedacht, insoweit er den Rahmen für die tätige Verwirklichung des Guten des Menschen bildet. Was dieses Gute jedoch konkret bedeutet, wie es im einzelnen Leben zu verwirklichen ist, ist dadurch nicht besagt und bleibt so dem Subjekt und seiner Reproduktion der Substanz verwiesen. Ritters politische Philosophie lässt sich so gewissermaßen *avant la lettre* als Versuch lesen, den Dissens von Kommunitarismus und Liberalismus zu überbrücken bzw. ihre Dichotomie zu unterlaufen, worauf insbesondere Schweda hingewiesen hat.[202] Dem ist allerdings einschränkend hinzuzufügen, dass Ritter weder sein Verständnis des modernen Subjekts noch gar legitimationstheoretische Fragen politischer Ordnung hinreichend differenziert diskutiert hätte. Eine diesen theoretischen Gegensätzen gegenüber synthetisierende Position vermag von Ritter ausgehend daher allenfalls als möglich und notwendig postuliert zu werden.

Man kann gegen Ritter an dieser Stelle einwenden, dass sein Konzept abstrakt und spekulativ verbleibt, zumal es inhaltlich keine eindeutigen normativen Maßgaben macht bzw. Individuum und Gemeinschaft in einer wechselseitigen Kontextualisierung konzipiert, die einer Position, die eine von beiden Seiten auf die andere zu reduzieren geneigt ist, natürlich nicht zufriedenstellend erscheinen kann. Diese Differenz zu atomistisch-individualistischen wie auch zu ein Primat der Gemeinschaft entwerfenden Vorstellungen ist auf eine irreduzible Anthropologie zurückzuverfolgen, die keineswegs frei ist von metaphysischen und normativen Voraussetzungen, aber inhaltlich keine Vorgaben macht und die Trennung des Guten und des Rechten zumindest für das Wirken von Politik in der modernen Welt akzeptiert. Der Staat und die anderen Institutionen der Sittlichkeit bilden einen Raum für die Aktualisierung des Menschen als eines autonomen, auf die Vernunft als seine spezifische Praxis hin ausgerichteten Wesens. Eine eskapistische oder solipsistische Selbstverkapselung des Individuums würde diesen Zweck ebenso verfehlen wie umgekehrt eine Negation des Individuums im Geiste nationalistischer oder klassenbezogener Gemeinschaftsideologien. Als Projekt der Entzweiung ist die moderne Welt für Ritter darauf angewiesen, dass sie als Ausdruck einer historischen Verwirklichung des Menschseins verstanden wird und plausibel bleibt. Der Staat korrespondiert mit der Philosophie in der Aufgabe, diesen Zusammenhang Gesellschaft und Subjekten ihrer jeweiligen Gegenwart zu vermitteln und das Gleichgewicht der Entzweiung zu erhalten auf Grundlage eines in der Theorie wie in der Praxis erhaltenen Sinns für das Ganze. Ritters Konzept bleibt in Bezug auf die Politik und den Staat insgesamt mehr angedeutet als ausgeführt. Seine Intuitionen würden jedoch verfehlt, wollte man ihm pauschal einen politischen Konservatismus unterstellen. Es geht Ritter nicht

201 Vgl. Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 241–243.
202 Vgl. Ders., Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 443–445.

um eine Bewahrung traditioneller Sittlichkeit um ihrer selbst willen oder gar entgegen der partikularen Glücksvorstellungen des Einzelnen. Allerdings bedingt die Abstraktheit bei Ritter gerade für den Bereich politischer Philosophie eine inhaltliche Unbestimmtheit, die Raum für Interpretationen anderer oder prägnanterer Intention lässt.

Die moderne bürgerliche Gesellschaft, wie sie sich für Ritter in Europa im 18. und 19. Jahrhundert herausgebildet hat und die im Rahmen der Entzweiung dem in vielfältigen Verflechtungen mit den tradierten Substanzen von Kultur, Religion etc. verbundenen Subjekt gegenübertritt, beruht auf einer ökonomischen Abstraktion und Rationalisierung der Sicherstellung menschlicher Lebensgrundlagen: Als »System der Bedürfnisse« gewährleistet sie die dem Menschen natürlicherweise zukommenden Bedürfnisse und befriedigt sie mithilfe menschlicher Arbeit. Dadurch aber tritt sie als solche aus der Kontinuität der menschlichen Geschichte heraus; sie ist für sich selbst »geschichtslos«, obwohl sie sich natürlich in einem historisch nachvollziehbaren Prozess entwickelt hat. Auch beruht sie auf spezifischen historisch verwurzelten Grundlagen, insbesondere einem in der abendländischen Philosophie angelegten Begriff menschlicher Freiheit und Subjektivität, der die Verselbständigung des »Systems der Bedürfnisse« in der bürgerlichen Gesellschaft und ihre Fortentwicklung zur Industriegesellschaft – im Horizont von Ritters Gegenwart, sodass man hinzufügen möchte: zur Dienstleistungs- und Informationsgesellschaft – erst möglich machte. Diese sich in der Moderne nun aber »geschichtslos« selbst formierende bürgerliche Gesellschaft zeichnet sich ihrem Prinzip nach durch Ubiquität aus, da sie sich von partikularen Bestimmungen gelöst hat, und wird dadurch mit ihren Funktionen mit einem Mal auch für solche Völker und Kulturen anschlussfähig, die die europäisch-abendländische Geschichte des Freiheits- und Subjektbegriffes nicht teilen. Diese Gedanken reflektiert Ritter unter dem Schlagwort der Europäisierung; darin spiegeln sich nicht zuletzt seine eigenen Erfahrungen, die er zwischen 1953 und 1955 in der Türkei sammelt.

Die Vergegenwärtigung der hinter neuzeitlichen Trennungen und Entzweiungen – etwa von Sein und Sollen, Moralität und Legalität, Subjekt und Gesellschaft – ursprünglich stehenden Zusammenhänge, wie sie in der von Aristoteles her entwickelten Tradition über Jahrhunderte gesehen und zuletzt noch von Hegel hervorgehoben worden seien, dient Ritter nicht zu dem Zweck, hinter diese Trennungen zurückzugehen. Statt deren Sinn zu bestreiten, ist es ihm vielmehr darum zu tun, ihren guten Sinn hervorzuheben, sie als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit verständlich zu machen und darüber hinaus in einen weltgeschichtlichen Prozess der Entfaltung und Verwirklichung menschlicher Freiheit einzubetten. Gleichwohl verweist die positive Bestimmung der modernen Entzweiung in ihren verschiedenen Aspekten stets auf ein dahinterliegendes Ganzes. Dies begreiflich zu machen, ist für Ritter nicht nur Aufgabe einer Philosophie, die ihre Zeit in Gedanken zu fassen hat, sondern es ist auch für die Gesellschaft im Ganzen eine notwendigerweise festzuhaltende Absicht. Denn um die Entzweiung

als freiheitsermöglichenden und freiheitsbewahrenden Zustand wahrnehmen und erhalten zu können, bedarf es ihrer philosophischen Vergegenwärtigung, auch um Neigungen hin zu einer Beseitigung der Entzweiung den Wind aus den Segeln zu nehmen und um der damit verbundenen Gefahr ihrer Verschärfung hin zur Entfremdung zu begegnen.

Ritters Philosophie hat sich bei seinen verschiedenen Schülern in differenzierten Ansätzen und in unterschiedliche Richtungen fortentwickelt. Dies gilt gerade auch im Falle der von Hermann Lübbe und Odo Marquard vertretenen Kompensationstheorie, die auf dem Wege ihrer unter dem Schlagwort des Neokonservatismus vorgetragenen Kritik etwa durch Jürgen Habermas und Herbert Schnädelbach zum wirkungsmächtigsten Theorem der sogenannten ›Ritter-Schule‹ aufsteigen konnte, obwohl gerade Lübbe und Marquard in ihrer Deutung der Kompensation signifikant von Ritter abweichen. Und es trifft gleichermaßen für die je formulierten Urteile zur Frage der Rolle von Religion in der modernen Gesellschaft zu, der sich diese Arbeit im Spiegel der Theorien der drei profiliertesten akademischen Schüler Joachim Ritters, von Odo Marquard, Hermann Lübbe und Robert Spaemann, im Folgenden widmet. Dazu wird zunächst jedoch Ritters eigenes Verständnis dieser Frage zu untersuchen sein. Hier erweisen sich insbesondere jene beiden Grundgedanken als bei Ritter angelegt, die in der später an Hermann Lübbe, aber auch an Ritter selbst gerichteten Kritik Spaemanns in einen Gegensatz zueinander treten werden: einerseits die Überlegung, dass durch das Paradigma von Funktionalität und Selbsterhaltung im Einflussbereich der bürgerlichen Gesellschaft ausgeschlossene substantielle Bestände menschlichen Daseins erhaltenswert sein könnten und darum durch den Staat gegen einen Funktionalisierungsdruck in Schutz genommen werden sollten; andererseits aber auch die Orientierung des Staates am Bestandserhalt einer Entzweiungsstruktur, die als Bedingung der Möglichkeit subjektiver Freiheit verstanden wird, dazu jedoch auf den Appell an eine modernitätsaffirmierende bürgerliche Gesinnung angewiesen ist, was etwa eine (zivilreligiöse) Inanspruchnahme religiöser Gehalte zu politischen Zwecken nahelegt.

Sichtbar wird anhand dieser verschiedenen Varianten von Anschluss und Kritik an Ritter schließlich auch die immense Schwierigkeit, den vorgetragenen Anspruch der Philosophie mit Leben zu erfüllen, nicht nur die eigene Zeit in Kontinuität mit ihrer Geschichte zu bestimmen, sondern dies auch überzeugend zu vertreten, wo soziale und eben auch theoretische Diffusionskräfte aus unterschiedlichen Richtungen an der Einheit der philosophischen Reflexion einer eben durch solchen Pluralismus ausgezeichneten Modernität zerren. Die Bedenken, ob es überhaupt möglich sein könne, diese geschichtliche Epoche überzeugend zu bestimmen und überdies eine im Hintergrund ihrer Entzweiung liegende Kontinuität der Geschichte menschlicher Freiheit zu verdeutlichen, können weder durch Ritters eigene, an Zahl und Umfang knappe Arbeiten ausgeräumt werden, noch durch die diversen Ansätze seiner Schüler, die sich in ihren philosophischen Anliegen sowohl untereinander wie im Verhältnis zu Ritter als uneins erweisen.

Im Grunde harrt Ritters philosophische Theorie der modernen Welt mithin unverändert einer zeitgemäßen Aktualisierung.[203]

3.2 Religion und Moderne in der Philosophie Joachim Ritters

Die Frage nach der Religion und ihrer Bedeutung in der modernen Welt betreffend gilt, kaum anders als für die Frage nach dem Staat, dass sie in den philosophischen Arbeiten Ritters in auffälliger Weise abwesend bleibt oder jedenfalls nur am Rande behandelt wird. Das unterscheidet seine Philosophie in erheblichem Maße von der zahlreicher seiner Schüler aus dem Collegium Philosophicum, etwa Hermann Lübbe, Ernst-Wolfgang Böckenförde oder Robert Spaemann, für die Religion in je unterschiedlicher Weise, zumeist aber gerade in ihrer Auseinandersetzung und Anknüpfung an Ritters Theorie der modernen Welt, zur Frage und zum Thema wird. Im Rahmen der Entzweiungstheorie steht die Religion als eine bestimmende Kraft aus dem Bereich des geschichtlichen Herkommens und der Tradition auf der Seite der Subjektivität. Sie ist somit für die Ausbildung und den Bestand sittlicher Gesinnungen und Institutionen von nicht geringer Bedeutung, während sie auf Ebene der bürgerlichen Gesellschaft, geprägt durch das Paradigma von Bestandserhaltung und Bedürfnisbefriedigung, spezifisch modern ihren prägenden Einfluss verloren hat. Auch für die Subjekte gilt, dass sie in der Moderne nicht mehr auf einen bestimmten religiösen Glauben und seine Praxis verpflichtet sind, genauso wenig wie auf jedwede andere Bindungen an kulturelle, historisch überlieferte oder gesellschaftlich einflussreiche Überzeugungen und ihre institutionellen Organisationsformen. Insbesondere gilt dies in politischer Hinsicht, denn im demokratischen und säkularen Rechtsstaat organisiert sich die politische Gemeinschaft, repräsentativ durch das geschichtliche Ereignis der Revolution, in religiös und weltanschaulich neutralisierter Gestalt. Die Freiheit der Religion und der Religionsausübung, die zugleich auch Freiheit dazu ist, von religiösen Bekenntnissen Abstand zu nehmen, und, indem sie den Religionsgemeinschaften das Recht ungestörter Religionsausübung gegenüber dem Staat einräumt, zugleich – wenigstens dem Grundsatz nach – politische Privilegien partikularer Religionsgemeinschaften negiert, ist zu einer unhintergehbaren Voraussetzung politischer Ordnung geworden. Sie ist Ausdruck der Achtung der Autonomie des Individuums und würdigt zugleich die sozialen Verwirklichungsformen dieser Autonomie, etwa in Form des Fortbestands traditioneller Religionen auf dem Boden der modernen Welt. Somit ist diese moderne Welt weder als ein Projekt zu begreifen, welches namens eines bestimmten religiösen Bekenntnisses zu bekämpfen wäre, noch als eines, das umgekehrt die Beseitigung der Religion erforderlich machte. In diesem Sinne ist Ritters positivierte Entzweiungstheorie in ihrer simultanen Opposition zu Fortschritts- und Verfallstheorien grundsätzlich

203 Darauf weist auch Ders., Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), insb. 451–453, hin.

zu verstehen; sie ist allerdings auch bei Ritter selbst das Ergebnis eines theoretischen Entwicklungsprozesses, der sich anhand von Ritters sporadischen Referenzen mit Rücksicht auf die Frage der Religion in der modernen Welt gut nachvollziehen lässt.

Joachim Ritter selbst entstammte einem gehoben bürgerlichen Elternhaus in Geesthacht bei Hamburg, wo er im Jahr 1903 geboren wurde. Sein Vater Johannes Ritter war leitender Arzt einer seit 1899 in der Stadt angesiedelten Heilstätte für Tuberkulosekranke, der Lungenheilanstalt Edmundsthal-Siemerswald, und dadurch eine angesehene Persönlichkeit in der bis 1937 hamburgischen Gemeinde. Die Familie war evangelisch-lutherischer Konfession.[204] Beide Großväter Joachim Ritters waren Theologen; Gustav Ritter wirkte ab 1864 als Pastor an der Hamburger Hauptkirche St. Michaelis, Leopold Witte, der Großvater mütterlicherseits, war ab 1879 Professor und geistlicher Inspektor sowie Superintendent der preußischen Landesschule Pforta. Man kann daher von einer zumindest bürgerlich-kulturprotestantischen Prägung von Ritters Elternhaus ausgehen. Spuren einer prononcierten kirchlichen und konfessionellen Bindung Ritters sind allerdings seinem philosophischen Werk nicht zu entnehmen, wenn man von seiner gelegentlich mit Hegel zum Ausdruck gebrachten Hochschätzung der lutherischen Reformation absieht, was die Konstitution der freien Subjektivität anbetrifft.[205]

Ab den 1950er Jahren und in Aufsätzen wie »Hegel und die französische Revolution« begegnet der Leser einer gereiften Form von Ritters Theorie der modernen Welt, die sich selbst als den Versuch versteht, die eigene Zeit und Gegenwart philosophisch auf den Begriff zu bringen, und dazu in Auseinandersetzung mit Fortschritts- und Verfallstheorien der modernen Welt deren Entzweiungsstruktur als Modus ihrer geschichtlichen Kontinuität bestimmt. Der von gesellschaftlichen und politischen Einbindungen weitgehend freigesetzten Subjektivität fällt die Aufgabe zu, die sittliche und kulturelle Substanz aus ihrer Überlieferung heraus zu erhalten. Diese differenzierte und im Grundsatz affirmative Analyse der modernen Welt geht für Ritter selbst jedoch aus einer etwa zehnjährigen Auseinandersetzung mit der Nachkriegswirklichkeit in Nachkriegsdeutschland bzw.

204 Vgl. zu näheren Einzelheiten der Biographie Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 37f. Verschiedene biographische Dokumente Ritters finden sich auch im Nachlass im Deutschen Literaturarchiv Marbach.

205 Vgl. zur christlichen Freiheit Abschnitt 3.1.3 sowie auch Ritter, Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 363–374. Letzterer Aufsatz erschien im Oktober 1961 im Übrigen in einem konfessionell protestantischen Publikationsorgan, nämlich in der Zeitschrift »Anstöße« der Evangelischen Akademie Hofgeismar. Als darüber hinaus konfessionell profiliert darf man auch Ritters Beitrag für eine von Wilhelm Schmidt, dem zuständigen Redakteur, und Trutz Rendtorff anlässlich des 450. Jahrestages des Lutherschen Thesenanschlags im Jahr 1967 konzipierte Sendereihe des Deutschlandfunks unter dem Titel *Unbefangenes Christentum. Deutsche Repräsentanten und Interpreten des Protestantismus* ansehen: Joachim Ritter, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in: Wilhelm Schmidt (Hg.), Unbefangenes Christentum. Deutsche Repräsentanten und Interpreten des Protestantismus. Eine Sendereihe des Deutschlandfunks, München 1968, 89–99, der unter dem Titel »Hegel und die Reformation« in dem Band *Metaphysik und Politik* wieder abgedruckt wurde (wie Kap. 3, Anm. 102).

-europa hervor. Seine Bemühungen, diese Wirklichkeit begrifflich zu fassen, sind seinen größtenteils ungedruckten Vorträgen und Vorlesungen aus den Jahren zwischen 1945 und 1955 abzulesen. Aus diesen spricht einerseits ein nicht geringes Unbehagen über eine als modern verstandene Gegenwart, die sich im Bruch und in der Emanzipation aus tradierten Bindungen konstituiert, das heißt zumal im Bruch mit dem eigenen christlich-abendländischen Selbstverständnis. Insofern wird der modernen Welt eine erhebliche sittlich-kulturelle Verlustbilanz zugeschrieben, während sie sich zugleich als unfähig erwies, mithilfe der Freisetzung von wissenschaftlichem und technischem Fortschritt eine humane Gesellschaft zu verwirklichen. Vielmehr hatte sich diese freigesetzte Modernität im Urteil Ritters nicht anders als in dem vieler seiner Zeitgenossen in Tod und Vernichtung realisiert, die der Nationalsozialismus und der Krieg über Deutschland und Europa gebracht hatten.[206] Andererseits ist Ritter stets an einem abgewogenen Urteil über diese Moderne gelegen; jedenfalls macht er sich über die kulturpessimistische Färbung seiner Beobachtungen dieser mit der säkularisierten modernen Gesellschaft verbundenen Verluste hinaus die Implikationen der von ihm später als verfallstheoretisch apostrophierten Positionen nicht zu eigen. Entscheidend ist Ritter in diesen Jahren stattdessen die Frage, wie die Bewahrung traditioneller sittlicher und kultureller Substantialität unter den Bedingungen der Moderne möglich sein könne, eine Frage, die ihn zum einen an die Religion verweist, zum anderen aber auch an die Position des Einzelnen, der nach dem Zerfall der christlich gebundenen Gesellschaft die Funktion der Bewahrung überantwortet ist. Unter dem Eindruck seines Türkeiaufenthaltes zwischen 1953 und 1955 und nicht zuletzt mithilfe seiner Aristoteles- und Hegel-Lektüren transformiert Ritter die Überlegungen aus dieser Phase der eigenen Selbstvergewisserung schließlich in seine positivierte Entzweiungsphilosophie, wie sie im vorangehenden Kapitel bereits in Grundzügen dargestellt wurde.

Im Folgenden sei nun dieser geistige Entwicklungsprozess Ritters unter besonderer Berücksichtigung seiner Deutung des Verhältnisses von (christlicher) Religion und moderner Gesellschaft genauer untersucht. Dabei lässt sich in Bezug auf Ritter insbesondere das Folgende beobachten:

1) eine sich in den Nachkriegsjahren abzeichnende Verschiebung in den Prioritäten seines Denkens, die mit zeitgenössischen Debatten um die Selbstverständigung des nachnationalsozialistischen (West-)Deutschland korrespondiert und gerade die Bedeutung der (christlichen) Religion im

206 Vgl. Ritters einleitend zu dieser Arbeit bereits zitierte Bemerkungen aus dem Wintersemester 1948/1949, die gegenüber dem Zweiten Weltkrieg und der NS-Herrschaft allerdings sehr allgemein bleiben: »Es gibt vielleicht kein Zeitalter, in dem in Europa die Summe der Untergänge, des Absinkens in die Vergangenheit und der Umwälzung der Lebensverhältnisse so gross ist wie in diesem. Sie bilden den Grund und den Hintergrund seiner geistigen Probleme, als das unaufhaltsame Versinken religiöser, sittlicher, ständischer und persönlicher Ordnungen.« Ritter, Vorlesung »Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert« (wie Kap. 1, Anm. 2), 3.

Zusammenhang der entzweiten Moderne mit den Jahren anders zu beurteilen lernt;

2) sie illustriert nichtsdestoweniger eine prinzipielle Offenheit gegenüber verschiedenen Konzepten, wie sie auch Ritters ab Mitte der 1950er Jahre formulierte Theorie positivierter Entzweiung, was Fragen einer konkreten staats- und religionsverfassungsrechtlichen Ausgestaltung anbelangt, aufweist;
3) und sie weist insofern voraus auf sich gerade an der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion entzündende gesellschaftliche Debatten, an denen mehr als Ritter selbst die Teilnehmer seines Münsteraner Kreises partizipieren werden – teils bis in die Gegenwart hinein – und dabei auch untereinander sowie im Rekurs auf Ritter unterschiedliche Deutungen der modernen Welt und ihrer Entzweiung zum Ausdruck bringen.

3.2.1 T.S. Eliot: Die Idee einer christlichen Gesellschaft

Die Frage nach dem Stellenwert von Religion ist geeignet, eine Entwicklung im Denken Ritters hervorzuheben, die sich seinen Nachkriegsschriften ablesen lässt. Die differenzierte, an Aristoteles und vor allem Hegel entwickelte Theorie moderner Entzweiung und deren Bejahung verdankt sich bei Ritter einer in den Jahren zwischen seiner Kriegsgefangenschaft und seinem Türkei-Aufenthalt erkennbaren intellektuellen Entwicklung, die sich nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit kulturpessimistischen und verfallstheoretischen Überlegungen entfaltet, welche einen Schwund christlich-religiöser Bindungen in der modernen Welt beklagen. Hierbei spielt insbesondere die Begegnung mit den Dichtungen und Essays T.S. Eliots eine nicht zu vernachlässigende Rolle, die auf die Zeit der Kriegsgefangenschaft Ritters in Shap Wells zurückgeht. Diese Monate waren für Joachim Ritter insgesamt stark durch die Begegnung mit den Schriften englischsprachiger Autoren und Intellektueller geprägt, Frucht auch der Anstrengungen der britischen Autoritäten, bei den im Kriegsgefangenenlager versammelten deutschen Offizieren auf dem Wege einer Auseinandersetzung mit angloamerikanischer Literatur zu einer Reeducation im demokratischen und liberalen Sinne beizutragen.[207]

Zu einer der wichtigsten Anregungen wurde für Ritter dabei zweifellos der Hinweis auf den in Missouri geborenen Thomas Stearns Eliot, der seit 1914 in England lebte und dort zu einem der wichtigsten Autoren der literarischen Moderne wurde, vor allem in den Gattungen der Lyrik und des Dramas. 1948 sollte ihm der Literaturnobelpreis zuerkannt werden. Neben seinen literarischen Werken wie den Gedichtzyklen *Choruses from ›The Rock‹* (1934) und den *Four Quar-*

207 Vgl. die Hinweise bei Sullivan, Auf der Schwelle zum Frieden (wie Kap. 2, Anm. 19), 157–159, wo neben Eliot insbesondere auch Aldous Huxley hervorgehoben wird; vgl. auch Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 74–79.

tets (1935–1942),[208] auf die sich Ritter auch in den folgenden Jahren in Aufsätzen und Vorlesungen immer wieder beziehen sollte[209] – mehr als auf das bekannteste, *The Waste Land* (1922) –, waren es gerade Eliots Essays, die für Ritter einige Bedeutung gewannen. Eliot selbst vertrat in dieser Zeit ein in erheblichem Maße von religiösen Maßgaben, und zwar insbesondere, wenn auch nicht ausschließlich, von seinem anglokatholisch geprägten christlichen Glauben geprägte Sichtweise von Welt und Gesellschaft.[210] Für diese war eine deutliche Kritik am liberalen Denken charakteristisch, die es dem aus Eliots Perspektive politisch dominierenden Liberalismus zum Vorwurf machte, eine reduktionistische Sicht des Menschen zu verbreiten,[211] die mittelbar nicht nur zu einer Entchristianisierung Englands bzw. des Westens führen müsse, sondern auch haltlosen Fortschrittsglauben und kapitalistische Ethik verbreitet habe. Die Kritik einer materialistischen, auf Habgier basierenden Kultur bildet bei Eliot daher die andere Seite seines Eintretens für eine erneuerte Bindung der Gesellschaft an christliche Glaubensinhalte. Seine

208 In neuerer Ausgabe jeweils zu finden in: Eliot, Gesammelte Gedichte (wie Kap. 1, Anm. 1), 237–275 bzw. 277–335.

209 An erster Stelle gilt dies für den bereits zitierten Aufsatz Ritters aus der Zeit seiner Kriegsgefangenschaft, »Dichtung und Gedanke. Bemerkungen zur Dichtung T.S. Eliots« (wie Kap. 1, Anm. 12). Bezugnahmen auf Eliot finden sich allerdings ab diesem Zeitpunkt kontinuierlich in Texten Ritters, so etwa, wie ebenfalls bereits einleitend bemerkt, in der Vorlesung »Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert« (wie Kap. 1, Anm. 2) aus dem Wintersemester 1948/1949 (vgl. hierzu auch den entsprechenden Hinweis von Robert Spaemann, Emanzipation und Substantialität, in: Ulrich Dierse (Hg.), Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004, 163–170, insb. 164, URL: http://books.google.de/books?id=pMgnAQAAIAAJ [Zugriff vom 01.12.2015]), sowie in der Vorlesung vom Sommersemester 1955; vgl. Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1), 15f. Auch im Aufsatz »Die große Stadt« (1960), (wie Kap. 3, Anm. 10) wird noch auf Eliot verwiesen; dort dient Eliots Lyrik Ritter zur Illustration der verfallstheoretischen Option, der Eliot selbst jedoch nie ausdrücklich zugerechnet wird. Ritter scheint bei ihm etwas ausgesprochen zu sehen, das über die Dialektik von Fortschritts- und Verfallstheorie selbst hinausweist, sodass Eliot nicht ohne Weiteres einer Seite zugerechnet werden kann. So führt Ritter etwa eine Passage aus den *Four Quartets* an, um zu unterstreichen, dass der Weg zurück für Eliot ausgeschlossen sei: »We cannot revive old factions / We cannot restore old policies / Or follow an antique drum« (T.S. Eliot, Four Quartets, Little Gidding, III, 37–39, siehe Ders., Gesammelte Gedichte [wie Kap. 1, Anm. 1], 330).

210 Eliot konvertierte im Jahr 1927 förmlich zur Church of England und legte selbst großen Wert auf sein hochkirchliches, anglokatholisches Bekenntnis. Allgemeine Informationen zur Biographie Eliots sind zu entnehmen: Peter Ackroyd, T.S. Eliot. Eine Biographie, Frankfurt a.M. 1988.

211 Vgl. in diesem Sinne etwa Eliots Essay »Katholizismus und die Ordnung unter den Völkern« (*Catholicism and International Order*, 1936): Dort kennzeichnet Eliot diejenigen Menschen als liberal, »die glauben, daß die öffentlichen Angelegenheiten dieser Welt und diejenigen der folgenden nichts miteinander zu tun haben; die glauben, daß in einer vollkommenen Welt diejenigen, die für Golf sind, Golf spielen könnten, und diejenigen, die für Religion sind, in die Kirche gehen könnten. Wir andererseits fühlen, wenn auch dunkel, die Gewißheit, daß uns in weltlichen Dingen unser geistlicher Glaube in gewisser Weise lenken sollte; […]. Wir sind dem Glauben anheimgegeben, der in den Augen der Welt ein desperater Glaube sein muß, daß eine christliche Weltordnung, *die* christliche Weltordnung, letzten Endes die einzige ist, die von jedem erdenklichen Standpunkt aus funktionieren wird.« T.S. Eliot, Katholizismus und die Ordnung unter den Völkern, in: Ders., Essays 1. Kultur und Religion. Bildung und Erziehung. Gesellschaft, Literatur, Kritik, Frankfurt a.M. 1988, 156–172, hier 156 (Hervorhebung im Original).

Vorträge »Die Idee einer christlichen Gesellschaft«[212] nehmen ihren Ausgangspunkt bei einer Kritik der von Liberalismus und Demokratie geprägten britischen Gesellschaft seiner Zeit.[213] Eliot kommt in der Frage, ob in der Gegenwart noch eine christliche Gesellschaft bestehe oder nicht, zu einer ambivalenten Antwort:

> [I]ch indes möchte vermerken, daß es hier zweierlei Gesichtspunkte für zweierlei Zusammenhänge gibt. Der eine ist der: daß eine Gesellschaft aufgehört hat christlich zu sein, sobald man die religiösen Gebräuche aufgegeben hat, sobald das Allgemeinverhalten nicht mehr vom christlichen Prinzip her bestimmt wird, und sobald in Wirklichkeit das Wohlergehen in dieser Welt für das Individuum oder für die Gesamtheit das alleinige bewusste Lebensziel geworden ist. Der andere Gesichtspunkt, den man weniger bereitwillig teilt, ist der: daß eine Gesellschaft so lange nicht aufgehört hat christlich zu sein, bis sie faktisch etwas anderes geworden ist. Ich behaupte: wir haben heute eine vorwiegend negative Kultur, die jedoch, so weit sie noch positiven Charakter hat, immer noch christlich ist.[214]

Diese Tendenz erscheint bei Eliot als Frucht einer kulturellen und gesellschaftlichen Wertenthaltung, einer vorgeblich neutralen Haltung, die seines Erachtens mit Notwendigkeit zu einer Paganisierung der Gesellschaft führen müsse. Der gegenwärtig die Gesellschaft beherrschende Liberalismus sei in seiner bloßen Negativität jedenfalls nicht in der Lage, Stabilität zu erhalten – insofern zehre man noch von einem christlichen Erbe.

Dennoch kann diese nur mehr rudimentär christlich charakterisierte, im Grunde aber negative Kultur der Gegenwartsgesellschaft für Eliot auf Dauer nicht bestehen bleiben: Über kurz oder lang gelte, »daß wir nur die Wahl haben,

212 T.S. Eliot, Die Idee einer christlichen Gesellschaft, Wien 1949. Bei dieser Übersetzung des Österreichers Herbert Furreg handelt es sich um die bis heute einzige deutsche Ausgabe von *The Idea of a Christian Society*, einer Sammlung dreier im März 1939 in Cambridge gehaltener Vorträge Eliots. Eine vergleichbare Kritik der liberalen Gesellschaft seiner Zeit in ihrer spirituellen Verarmung unternahm Eliot nach dem Krieg erneut in seinen »Notes towards the Definition of Culture« (1948), vgl. T.S. Eliot, Beiträge zum Begriff der Kultur, in: Ders., Essays 1. Kultur und Religion. Bildung und Erziehung. Gesellschaft, Literatur, Kritik, Frankfurt a.M. 1988, 9–113.

213 Dieser Ausgangspunkt steht zugleich in einem internationalen Horizont, insofern Eliot auch auf Faschismus und Kommunismus eingeht, die er zwar jeweils als kirchenfeindlich ablehnt (vgl. Ders., Die Idee einer christlichen Gesellschaft [wie Kap. 3, Anm. 212], 16f.); vor dem Hintergrund der Frage nach der christlichen Gesellschaft sind Eliot Fragen der Regierungsform jedoch insgesamt nachrangig (vgl. Ders., Die Idee einer christlichen Gesellschaft [wie oben], 116). Ständestaatliche Konzepte nimmt er mit Bezug auf die Enzyklika *Quadragesimo anno* von Papst Pius XI. aus dieser Faschismuskritik übrigens ausdrücklich aus (vgl. Ders., Die Idee einer christlichen Gesellschaft [wie oben], 151, Anm. 2). Den zeithistorischen Bezug dokumentiert ein von Eliot für die Publikation nachgetragener Hinweis auf das Münchner Abkommen von September 1938, das er auch als Ergebnis der dem liberalen Neutralismus angelasteten Negativität versteht: »Wir hatten fremder Überzeugung keine eigene gegenüberzustellen, wie hatten keine Ideen, in denen wir uns mit der Gegenseite finden oder mit denen wir ihr hätten begegnen können.« Ders., Die Idee einer christlichen Gesellschaft (wie oben), 129.

214 Ders., Die Idee einer christlichen Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 212), 24f.

entweder eine neue christliche Kultur aufzubauen, oder eine heidnische anzunehmen.«[215] Eine neutrale Gesellschaft sei demgegenüber nicht erhaltungsfähig. Eliot will die Moderne mit ihren auch von ihm anerkannten Errungenschaften allerdings nicht schlechthin beenden, sondern ihm geht es darum, die moderne Gesellschaft *als* christliche Gesellschaft zu setzen. Dies würde es in seinen Augen weder erfordern, dass etwa alle Bürger eines Landes christlichen Glaubens wären, noch erforderte es eine Änderung des Staatskirchensystems der Church of England. Sein Entwurf einer christlichen Gesellschaft zielt ab auf eine von einer signifikanten Mehrheit der Bevölkerung getragene überzeugte Christlichkeit,[216] die letztlich auf Moralvorstellungen und dogmatische Gehalte verweist – im Falle Englands in anglikanischer Färbung – und die technischen und wissenschaftlichen Fortschritt zwar nicht ausschlösse, aber diese in eine integral verstandene Christlichkeit zurückbinden würde.[217] Die damit verbundene Durchdringung aller Lebensbereiche durch den christlichen Glauben, ihre sie in allen Unterschieden einende Ausrichtung auf die religiöse Wahrheit, würde zu einer Veränderung im gesellschaftlichen Bewusstsein in allen Bereichen des *gesamten* menschlichen Lebens führen, gegenüber der den Menschen umgebenden Natur ebenso wie gegenüber dem übernatürlichen Leben. Diese transzendente Offenheit bilde überhaupt das unterscheidende Kennzeichen von christlicher und heidnischer Gesellschaft.[218] Das unter religiösen Prämissen mögliche »Leben im Einklang mit der Natur« kontrastiert Eliot mit dem auf Habgier basierten Prinzip, wie es gegenwärtig herrsche:

> Wir werden immer gewahr, daß eine auf dem Prinzip des privaten Profits und zugleich auf öffentlichem Raubbau errichtete Gesellschaft sowohl zu einer Verkrüppelung der Menschheit infolge eines uneingedämmten Industrialismus wie zu einer Erschöpfung der Naturschätze führt, und daß die

215 Ders., Die Idee einer christlichen Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 212), 25f.

216 Allerdings müsse der christliche Glaube ein Volk in signifikanter Mehrheit einen, damit auch die Nichtgläubigen einer Gesellschaft christliche Glaubensgehalte und Überzeugungen wie selbstverständlich zur Grundlage ihrer Lebensführung machen könnten. Umgekehrt müsse die Kirche danach streben, »die ganze Nation zu umfassen. Mangelt ihr dieses Trachten, dann verfallen wir wieder jenem Konflikt zwischen Staats- und Kirchenzugehörigkeit, zwischen öffentlicher und privater Moral«. Ders., Die Idee einer christlichen Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 212), 111.

217 Diese Sichtweise Eliots ist ersichtlich und ausdrücklich geprägt durch eine Rezeption von Jacques Maritains »integralem Humanismus« (*Humanisme intégral*; Maritains gleichnamiges Werk des Jahres 1936 erschien wiederum in den unmittelbaren Nachkriegsjahren in deutscher Übersetzung: Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit, Heidelberg 1950), auf dessen Bedeutung für die konfessionsübergreifend angelegte deutsche und europäische Christdemokratie der Nachkriegszeit in der Forschung wiederholt aufmerksam gemacht wurde, zuletzt etwa von Jan-Werner Müller, Das demokratische Zeitalter. Eine politische Ideengeschichte Europas im 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 2013, 228–234, URL: http://books.google.de/books?id=yyI8CgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

218 Vgl. Eliot, Die Idee einer christlichen Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 211), 113.

> kommenden Generationen einen guten Teil unseres materiellen Fortschritts teuer werden bezahlen müssen.[219]

Eine im vollen Sinne christliche Gesellschaft wäre für Eliot mithin durch eine christlich-religiöse Durchdringung von bürgerlichem Ethos und Lebenspraxis bestimmt. Für die von Hegel und später auch von Ritter als entzweit charakterisierte moderne Welt kann dies ersichtlich nicht gelten; zumindest die als »System der Bedürfnisse« konstituierte Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft ist sogar *ausschließlich* durch den Zweck bestimmt, einen hinreichenden irdischen Wohlstand bzw. Lebensstandard zu gewährleisten und verfügt diesbezüglich über keinen dies transzendierenden religiös-weltanschaulichen Horizont. Während dies für Ritters spätere Überlegungen jedoch eine Freigabe nicht zuletzt der christlichen Religion von aus dem Naturverhältnis des Menschen folgenden Verpflichtungen bedeutet, zerstört es in Eliots Sicht der christlichen Gesellschaft deren integralen Charakter. Eine christliche Gesellschaft wäre eine Gesellschaft, in der das Christliche *alle* Lebensbereiche in sich fasste, eine mit Ritter wohl illusorische Vorstellung, die die Eigendynamik des Naturverhältnisses des Menschen, dessen Grundbedürfnisse und deren Befriedigung sich keiner ideellen Bindung fügen würden, unterschätzt. Aus entzweiungstheoretischer Perspektive geht es Eliot um eine christliche Integration bzw. Re-Integration einer fragmentierten und differenzierten modernen Gesellschaft. Insofern Modernität für Ritter aber entscheidend mit der Entzweiung und ihrer Anerkennung verbunden sein wird, muss dieser Versuch Eliots, die Vorzüge der Moderne zu erhalten, indem man sie zugleich unter ein weithin anerkanntes christliches Konzept des Guten stellt, als illusorisch erscheinen.

Dieser Gedanke ist in Ritters Eliot-Aufsatz »Dichtung und Gedanke« vom Oktober 1945 allerdings noch nicht präsent. Er erscheint in einer Zeitschrift des Kriegsgefangenenlagers, in dem Ritter zur gleichen Zeit als Dozent der improvisierten Lagerhochschule wirkt.[220] Daher erklärt sich der grundsätzliche und

219 Ders., Die Idee einer christlichen Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 211), 123.

220 Ritter, Dichtung und Gedanke (wie Kap. 1, Anm. 12). Die über den Band *Subjektivität* zugängliche Fassung des Eliot-Aufsatzes wurde allerdings gegenüber der Erstveröffentlichung im Kriegsgefangenenlager von Shap Wells in Text und Anmerkungen jeweils erweitert. Eine Ausgabe der Zeitschrift »Arbeit am Aufbau« wurde offenbar auch Eliot zugeleitet, wie dieser Ritter gegenüber in einem Brief vom 9. November 1945 bekräftigte. Ritter antwortete diesem Schreiben wohl am 20. November 1945 (eine Abschrift befindet sich im Nachlass Ritters im Deutschen Literaturarchiv Marbach). Eine persönliche Begegnung der beiden ist erst für November 1949 zu belegen, als der zwischenzeitlich mit dem Literaturnobelpreis ausgezeichnete Eliot im Rahmen einer Vortragsreise durch Deutschland auch in Münster Station machte. Josef Pieper berichtet in seiner Autobiographie über ein Beisammensein in seiner Wohnung im Anschluss an Eliots Vortrag. Vgl. Josef Pieper, Noch nicht aller Tage Abend (1945–1964), in: Ders., Werkausgabe, hg. von Berthold Wald, Bd. 10: Autobiographische Schriften, Hamburg 2003, 232–496, hier 299. Diese Vortragsreise wurde seinerzeit im Übrigen von großem öffentlichem Interesse begleitet, gar von einem »der bedeutendsten Nachkriegsereignisse im deutschen Geistesleben« war die Rede (so Hans-Geert Falkenberg, Begegnung mit einem europäischen Dichter. T.S. Eliot besucht Deutschland, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.11.1949, 5). Zu Eliots dreiwöchiger Deutschlandreise vgl. Ackroyd, Eliot (wie Kap. 3, Anm. 210), 430f. Stellvertretend für die stark an religiösen Motiven interessierte westdeutsche Eliot-Rezeption in den ersten Nachkriegsjahren sei an dieser Stelle

einführende Charakter des Aufsatzes. Er dokumentiert aber auch Ritters persönliche, zu diesem Zeitpunkt noch recht junge Begegnung mit Dichtung und Essayistik des späteren Nobelpreisträgers Eliot,[221] und diese geht von Eliot als einem *religiösen* Dichter aus, wenn auch unter ausdrücklichem Zusatz, »daß ›das Religiöse‹ bei Eliot einen allgemeineren Sinn hat, als man gewöhnlich mit ihm verbindet.«[222] Dies sieht Ritter namentlich in den *Four Quartets* und dem Aufsatz »Die Idee einer christlichen Gesellschaft« zum Ausdruck kommen. Die Frage nach der Rekonstruktion einer christlichen Gesellschaft oder Kultur, die bei Eliot eine erhebliche Rolle spielt, steht mithin bei Ritter nicht im Vordergrund, und auch die Konsequenz, dass eine liberale, sich religiös und weltanschaulich neutral verstehende Gesellschaft nicht bestehen könne, sondern notwendig entweder zu einer heidnischen Gesellschaft verfallen oder zum Christentum zurückfinden müsse, macht Ritter sich nicht zu eigen. Nichtsdestoweniger übernimmt Ritter in der Beschreibung der gegenwärtigen Kultur und Gesellschaft, deren Neutralismus sich Eliot zufolge gerade durch ihre dominierende Negativität auszeichnet, dessen pessimistisch gefärbte Formeln der kapitalistischen Massengesellschaft. Grundlegend ist Ritters Überlegungen hierbei der Gedanke, dass die moderne Gesellschaft sich die Wirklichkeit ihren Zwecken entsprechend begrifflich zurichte. In den zitierten Worten Eliots erscheint diese moderne Gesellschaft als eine Gesellschaft der Mechanisierung, der Kommerzialisierung und der Urbanisierung, die durch diese Fixierungen einen wesentlichen Teil der Wirklichkeit, auf Gott und die Natur bezogen, aus sich ausschließe:

> Lange genug haben wir nur an die Werte geglaubt, die auf dem Wege eines mechanisierten, kommerzialisierten und verstädterten Lebens entstehen, aber es ist ebenso notwendig für uns, die bleibenden Bedingungen zu sehen und zu begreifen, unter denen Gott uns erlaubt, auf diesem Planeten zu leben.[223]

verwiesen auf Ernst-Robert Curtius, T.S. Eliot, in: Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 3/1 (1949), 1–23, sowie auch Bettina Boecker, »Zuspruch inmitten Sinnlosigkeit«: Zur Rezeption T.S. Eliots im Deutschland der Nachkriegszeit, in: Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik 55/2 (2007), 139–154, DOI: http://dx.doi.org/10.1515/zaa-2007-0204 (Zugriff vom 01.12.2015).

221 In Ritters Nachlass befinden sich einige Unterlagen und Notizhefte aus der Zeit seiner Kriegsgefangenschaft, die eine intensive Beschäftigung mit Eliot ab Anfang 1945 bis hin zu Ritters Entlassung aus der Gefangenschaft Mitte 1946 dokumentieren, darunter zahlreiche von Ritter selbst angefertigte Übersetzungen, auch von Eliots Essay »The Social Function of Poetry« (1945, vgl. dazu die deutsche Übersetzung »Die gesellschaftliche Funktion der Dichtung« von Nikolaus Fasolt, in: T.S. Eliot, Essays 1. Kultur und Religion. Bildung und Erziehung. Gesellschaft, Literatur, Kritik, Frankfurt a.M. 1988, 418–432) und der *Choruses from ›The Rock‹*, vgl. Ritter, Übersetzungen von T.S. Eliot: Gedichte (wie Kap. 1, Anm. 12).

222 Ritter, Dichtung und Gedanke (wie Kap. 1, Anm. 12), 93.

223 Eliot zitiert nach Ritters Übersetzung in: Dichtung und Gedanke (wie Kap. 1, Anm. 12), 93; vgl. die entsprechende deutsche Übersetzung aus dem Jahr 1949: »Genügend lange Zeit hindurch haben wir an nichts geglaubt als an die Werte eines mechanisierten, kommerzialisierten, städtischen Lebens: es wäre für uns nunmehr an der Zeit, uns die unverrückbaren Bedingungen vor Augen zu führen, unter denen Gott uns auf diesem Planeten leben läßt«. Eliot, Die Idee einer christlichen Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 212), 124.

Ritter ist es in seiner Eliot-Rezeption weniger um eine christlich integrierte Gesellschaftsordnung zu tun,[224] sondern es geht ihm um einen der modernen Welt innewohnenden, ausgleichsbedürftigen Reduktionismus, insofern ihre ökonomische und technologische Realität weite Bereiche dessen, was notwendig zum menschlichen Leben gehöre, aus sich ausschließe: Gott und die Natur allen voran.

> Die moderne Gesellschaft sieht auf den Bereich der Wirklichkeit, der durch ihre Zwecke und die ihren Zwecken dienende Begrifflichkeit ausgesondert und fixiert wird. Aber diese Wirklichkeit ist nicht die ganze Wirklichkeit. Zu ihr gehört auch die nicht vom Menschen gesetzte und nicht dem Menschen folgende Ordnung, die Eliot Ordnung der »bleibenden Bedingungen« nennt. Der Mensch sieht sie nicht; er läßt sie außer acht. Er vergißt sie, weil er sie durch seine Begriffe und durch seine Ordnung, die nicht die Ordnung Gottes und der Natur ist, überformt; er deckt sie gleichsam zu und vergißt sie.[225]

Dieses Verständnis der Gesellschaft als einer sich aus überlieferten Bindungen emanzipierenden Sphäre menschlicher Wirklichkeit, die nun selbstzufrieden nach einem autonom errichteten Prinzip voranschreite, weist bereits auf Ritters spätere, an Hegel angelehnte Deutung der bürgerlichen Gesellschaft in ihrem Entzweiungsverhältnis zur Subjektivität. Allerdings fehlt vorläufig sowohl eine exakte begriffliche Bestimmung dieser Gesellschaft, in der Ritter später das zum »System der Bedürfnisse« objektivierte Naturverhältnis der Menschen erkennen wird, sowie auch die positive Anerkennung ihrer Vernunft und ihre dialektische Rückbindung an ein die Entzweiung tragendes Ganzes.

Ritters Eliot-Rezeption weist jedoch noch in einem anderen Punkt über ihren unmittelbaren zeitlichen Horizont hinaus, was seine geistige Entwicklung anbelangt. Indem Ritter nämlich Eliots Klage darüber, was die moderne Gesellschaft alles aus sich ausschließe, übernimmt, weist er zugleich auf die Funktion hin, die etwa der Religion, ebenso aber auch der Dichtung und den Künsten in der modernen Welt zukomme: nämlich auf jene Bereiche menschlicher Wirklichkeit hinzuweisen, sie zu vergegenwärtigen, die die moderne Gesellschaft nicht aus sich selbst heraus zu begründen vermag.[226] Die Rolle des Religiösen stehe bei Eliot

224 Unabhängig von der Frage, ob Ritter damit Eliots Intentionen adäquat oder selektiv übernimmt, mag man darin eine signifikante Abweichung von der bereits angesprochenen, intensiven westdeutschen Eliot-Rezeption der Nachkriegsjahre sehen, in der die Notwendigkeit der Restitution einer christlichen Gesellschaftsordnung eine zentrale Rolle spielt. Die Vorstellung, dass die moderne Gesellschaft der Wiederherstellung einer dominant von christlichen Glaubensüberzeugungen geprägten Gesellschaft bedürfe, findet sich bei Ritter an keiner Stelle, was andererseits freilich die Möglichkeit offen lässt, dass er – im Gegensatz zu Eliot – eine hinreichende christliche Prägung der Gesellschaft dennoch für gegeben und ungefährdet ansah.

225 Ritter, Dichtung und Gedanke (wie Kap. 1, Anm. 12), 93f.

226 Dies entspricht auch dem Grundgedanken von Joachim Ritters Aufsatz »Über das Lachen« aus dem Jahr 1940 (wie Kap. 2, Anm. 18): Es geht dem Lachen, nicht anders als der Dichtung, um das »Geltendmachen der Zugehörigkeit des Ausgeschlossenen«, wie es Odo Marquard resümiert hat (vgl. Marquard, Zukunft und Herkunft [wie Kap. 2, Anm. 127], 18–20, Zitat 20), und nicht anders verhält es sich, wie Ritter im Lichte der Dichtung Eliots sieht, mit der Religion. Die Religion ge-

im Vordergrund, insofern es in seiner Dichtung und Essayistik auf jene Bereiche der Wirklichkeit, welche nicht vom Menschen gesetzt sind und von ihm selbstzufrieden missachtet werden – die Ordnung Gottes und der Natur – hinweise: »Das Religiöse bedeutet also die Umkehr, in der der Mensch dieses Vergessene in seine Welt zurückruft; es ist ›Rück-Bindung‹ im ursprünglichen Sinn.«[227] Das religiöse Element bedeute bei Eliot somit den Hinweis auf eine Verarmung der modernen Wirklichkeit des Menschen; die Bewahrung dieses von Verlust Bedrohten ist Aufgabe des Dichters. Was bei Eliot aber im Aufsatz »Die Idee einer christlichen Gesellschaft« die Form einer christlichen Klage über einen reduzierten Humanismus in der aufgeklärten Moderne annimmt, die nicht mehr fähig sei, den Menschen in seiner Ganzheit anzuerkennen, erscheint bei Ritter in Form der Reflexion darüber, welche Institutionen und Organe gerade im Zusammenhang der modernen Welt die Aufgabe übernehmen könnten, auf diese Ganzheit hinzuweisen. Bewahren könne nicht bedeuten, das Vergangene in die Gegenwart hinüberretten zu wollen; dieser Versuch müsse scheitern, denn: »Der Mensch kann nicht zurückkehren.« Vielmehr geht es um das Bewahren dessen, was im Jetzt, obzwar vorhanden, ungewürdigt bleibt: »Bewahren kann auch bedeuten, das, was im Gegenwärtigen preisgegeben und nicht gesehen wird, als das der Gegenwart Zugehörige und Nicht-Beachtete festhalten.« Diese Bewahrung sei »Ausschau nach dem, was in dem, was wir besitzen, und in dem, was wir jetzt wissen, verloren und abgeblendet ist«.[228]

In diesen Bemerkungen Ritters über Eliot ist es gerade die Religion, der bewahrende Kraft zugemessen wird – von der Dichtung selbst einmal abgesehen.[229] Gewissermaßen wird hier die später in der Entzweiungstheorie ausbuchstabierte Verteidigung der Gegenwart in ihrer Ganzheit und Vernunft vorweggenommen. Dort wo sie später gegen jene Kritiker in Schutz genommen wird, die ihr aus verfallstheoretischen Motiven Wahrheit und Vernunft absprechen, werden diese zunächst gegenüber einer fortschrittstheoretischen Reduktion der Ganzheit – unter Ausschluss der Religion – herausgestellt. Obwohl also in von Eliot übernommener pessimistischer Einfärbung gegenüber dem Zustand der gegenwärtigen Gesellschaft – darin mag sich auch die Erfahrung des Krieges sehr deutlich niederschlagen –, kennzeichnet bereits »Dichtung und Gedanke« ein implizites Verständnis für das Ganze im Grunde der modernen Welt. Dazu aber gehört wesentlich Religion – als Organ, die Zugehörigkeit Gottes und des Glaubens an eine jenseitige Welt zur menschlichen Wirklichkeit zu sichern, die von der in

hört zum Menschen, wie die Kunst, in einem nicht aus seinem Natur- und Gesellschaftswesen ableitbaren Sinne; sie macht gegebenenfalls, wie das Lachen, gegen eine auf diese Bedürfnisnatur beschränkte Vernunft ebendiese Zugehörigkeit geltend.

227 Ritter, Dichtung und Gedanke (Kap. 1, Anm. 12), 94.

228 Ders., Dichtung und Gedanke (Kap. 1, Anm. 12), 94f.

229 Der Interpretation der Dichtung Eliots als bewahrender Dichtung in diesem Sinne, auch in der Aufnahme religiöser Motive, widmet sich der größere Teil von Ritters Aufsatz »Dichtung und Gedanke« (wie Kap. 1, Anm. 12; vgl. 96–104). Ritter geht dabei vor allem von den Gedichten der *Four Quartets* (1943) aus.

Hinblick auf innerweltliche Bedürfnisbefriedigung rationalisierten bürgerlichen Industriegesellschaft selbst nicht gesehen werden kann. Im Herbst 1945 formuliert Ritter dies wie folgt:

> Die Wissenschaft übernimmt das Erbe der Metaphysik, des alten Glaubens und der alten Weisheit; das bedeutet auch, sie hat sie abgelöst und überflüssig gemacht. Wahr ist allein das, was sich im Nutzen bewährt. Der Fortschritt ist ohne Widerstand und unermeßlich. Das Zeitalter löst alle Fragen, die die alten Epochen bedrängten; die Gegenwart triumphiert über alle Bedingungen, die sie nicht selbst setzt und schafft. Aber dieser Triumph ist auch die Isolierung von allem, was mehr und anders im Felde des Menschen ist als sie. Die Bindungen sind zerrissen, der Mensch steht vor den Trümmern. In der realen Zerstörung erscheint der innere Verlust.[230]

3.2.2 Zur Genese des religionsphilosophischen Denkens bei Ritter: Kulturpessimismus in den Nachkriegsjahren

Die Auseinandersetzung mit der Dichtung und Kulturkritik T.S. Eliots bildet für Ritter in der Kriegsgefangenschaft ein Moment der Wiederaufnahme der eigenen philosophischen Reflexion und des Nachdenkens über die eigene Zeit. Dass in ihr etwas negiert oder ignoriert werde, das zugleich aber wesentlich für die menschliche Existenz bleibe und daher geltend gemacht werden müsse, bedeutet einerseits die Aufnahme früherer Überlegungen.[231] Es weist aber andererseits darüber hinaus bereits auf die später unter den Prämissen der Entzweiungstheorie verhandelte Problematik. Im Anschluss an Eliot sind es zunächst die Kunst und die Religion, denen die Aufgabe zufällt, das Ganze des menschlichen Lebens anzusprechen. Denn in dem Gedanken, dass die moderne Gesellschaft als nicht christliche Gesellschaft das Sein des Menschen nur in reduzierter Weise wahrnehme, wesentliche Aspekte daraus unbeachtet lasse, übernimmt Ritter Eliots kulturkritische Feststellungen. Allerdings scheut er sich, sich auch Eliots restaurativen Ambitionen oder seinen Hoffnungen auf eine christliche Transformation dieser modernen Gesellschaft zu anzuschließen.

Die ersten Jahre von Ritters Tätigkeit in Münster bis hin zu seinem Türkei-Aufenthalt ab 1953 – jene Jahre also, in denen eine erste Generation von Studenten ihr Studium bei ihm und im Kreise seines Collegium Philosophicum absolviert – sind erkennbar geprägt von seinem Versuch, eine philosophische Bestimmung der eigenen Zeit und Gegenwart zu gewinnen. In dieser Zeit, in der die späteren Referenzautoren Aristoteles und Hegel noch eine vergleichsweise randständige Rolle spielen, dokumentieren Ritters größtenteils unveröffentlichte Vorlesungen und Vorträge seine Bemühungen um eine angemessene Zeitdia-

230 Ritter, Dichtung und Gedanke (wie Kap. 1, Anm. 12), 95f.
231 Etwa aus dem 1940 erschienenen Aufsatz »Über das Lachen« (wie Kap. 2, Anm. 18).

gnostik.[232] Das Grundproblem, mit dem es sich auseinanderzusetzen gilt, ist, wie sich auch in der Eliot-Rezeption gezeigt hat, folgendermaßen angelegt: Es besteht ein wahrgenommener Bruch der modernen Welt mit ihrer geschichtlichen Herkunft,[233] der eine Gesellschaft konstituiert, die Teile menschlicher Wirklichkeit aus sich ausschließt, doch in ihrem eigenen Recht zugleich nicht schlicht verworfen werden kann. Wie diese moderne Gesellschaft jedoch über die bloße Negation des Gewordenen hinaus positiv bestimmt werden und wie in ihrem Rahmen die Substanz traditioneller Kultur und Sittlichkeit wieder geltend gemacht und erhalten werden könnte, bleibt für Ritter zunächst eine offene Frage. Das gegenüber diesen Zweifeln an der modernen Welt und der mit ihnen einhergehenden kulturpessimistischen Einfärbung der eigenen Erwägungen über die Rolle des Menschen vor ihrem Horizont erkennbar abweichende positive Verständnis moderner Wirklichkeit, wie es die Entzweiungstheorie ab der zweiten Hälfte der 1950er Jahre formulieren wird, markiert eine bei Ritter zu beobachtende philosophische Akzentverschiebung.[234] Diese fällt zeitlich wie teils auch sachlich mit Ritters Aufenthalt in der Türkei zwischen 1953 und 1955 zusammen und wurde

232 Zentrale Themen der vortürkischen Lehrveranstaltungen Ritters sind neben der philosophischen Ästhetik (vgl. Ritter, Vorlesungen zur philosophischen Ästhetik [wie Kap. 2, Anm. 62]) u.a. Platon, Kant, allgemeine Philosophiegeschichte und Existenzphilosophie, durchaus aber auch bereits Veranstaltungen zur Geschichtsphilosophie (z.B. Vorlesung und korrespondierendes Seminar im Wintersemester 1949/1950) sowie zur Philosophie des Aristoteles (wie im Sommersemester 1950) und Hegels. Ritter war in seinen Lehrveranstaltungen erkennbar darum bemüht, sein Fach in möglichst weiter thematischer wie historischer Breite zu repräsentieren.

233 Schon die erste Vorlesung Ritters in Münster, »Zwei Kapitel zur Geschichte und Theorie der Vernunft« (Wintersemester 1946/1947, im Vorlesungsverzeichnis unter dem Titel »Probleme der modernen Philosophie« angekündigt; im Nachlass Ritters sind das 159-seitige Vorlesungsmanuskript sowie eine 14-seitige maschinenschriftliche Zusammenfassung erhalten) entfaltet den Gedanken, die Moderne habe sich im Bruch mit der Tradition selbst als ein neuer Anfang konstituiert. Dies komme negativ in der Abwendung von der antik-christlichen Tradition und der Metaphysik zum Ausdruck, positiv im Aufbau einer neuen, methodisch voraussetzungslosen Wissenschaft, die mathematisierend, messend und beobachtend den Zugang zur den Menschen umgebenden Welt erfasse. Auch in der Arbeitswelt werde dieser Bruch fassbar, indem der Mensch als Funktionselement im Arbeitsprozess prinzipiell maschinell ersetzbar ist. Robert Spaemann verweist auf diese Vorlesung in: Emanzipation und Substantialität (wie Kap. 3, Anm. 209), 164f. In der hier ebenfalls bereits angesprochenen Vorlesung vom Wintersemester 1948/49, »Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert« (81-seitiges Typoskript einer studentischen Vorlesungsnachschrift), wird dann bereits das Jahr 1789 als symbolisches Datum der Überführung einer in der Philosophie der Aufklärung ansetzenden »Lösung des Menschen aus dem Sein zur Autonomie« in die politische Praxis, die in ihren Wirkungen bis in die Gegenwart andauere: »Es gibt die oberflächliche und kurzsichtige Gewohnheit, aus den Stürmen der Weltkriege, Revolutionen und Völkerwanderungen dieses Jahrhunderts auf das 19. Jahrhundert als auf ein vergangenes historisches, sicher-behagliches Zeitalter zurückzusehen. Diese Perspektive täuscht.« Vielmehr ist das, »was heute geschieht, nicht erst von heute […], sondern Resultat und Folgerung aus dem 19. Jahrhundert. Die Gegenwärtigkeit des 19. Jahrhunderts ist entscheidend.« Vgl. Ritter, Vorlesung »Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert« (wie Kap. 1, Anm. 2), 1f., Zitat 2.

234 Als Akzentverschiebung beschrieb den Vorgang Karlfried Gründer, Ritters hermeneutische Philosophie (wie Kap. 3, Anm. 7), 63. Siehe dazu auch unten Abschnitt 3.2.3 dieser Arbeit.

bereits in den darauffolgenden Jahren im Kreise des Collegium Philosophicum ausdrücklich aufgegriffen.[235]

Die vortürkische Philosophie Ritters, insofern sie über die eigene Gegenwart und die moderne Welt reflektiert, bietet keine prägnante Theorie der modernen Wirklichkeit, wie sie später in Aufsätzen wie »Hegel und die französische Revolution« vorgelegt wird. Der Gedanke der Entzweiung von Subjektivität und Gesellschaft wird von Ritter bereits vor dem Jahr 1953 verhandelt, allerdings bevorzugt unter dem Begriff der Entfremdung, worin sich Ritters kritischer Standpunkt den Verheißungen dieser modernen Gesellschaft gegenüber niederschlägt. Allerdings schlägt sich Ritter auch nicht auf die später von ihm als verfallstheoretisch apostrophierte Seite, sondern bemüht sich um eine abgewogene Sicht moderner Wirklichkeit, die – im Anschluss an Eliot – zunächst die Frage der Bewahrung historisch tradierter Substantialität in den Mittelpunkt rückt und zumal in der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Existenzphilosophie schließlich den einzelnen Menschen als Träger dieser Substanz innerhalb einer Gesellschaft verstehen lernt. Neben Kunst und Dichtung, die Ritter in seinen Vorlesungen ausführlich anspricht,[236] sowie einer bewahrenden Funktion von Bildung und Erziehung,[237] steht hier zunächst auch die Religion im Zentrum des Ritterschen Interesses. Seine Denkentwicklung zwischen 1946 und 1953 lässt sich mithin insgesamt in folgenden Schritten nachvollziehen: (1) in einer negativen Bestimmung von Modernität als Traditionsbruch und als Säkularisierung, sodann (2) in der Diskussion der Möglichkeit von Traditionsbewahrung innerhalb einer traditionsbedürftigen modernen Welt durch Bildung und Religion sowie (3) in der Rolle der Existenzphilosophie.

1) T.S. Eliot hatte die moderne Gesellschaft als nicht christliche Gesellschaft bestimmt. Ritter schließt an diese Feststellung grundsätzlich an, ohne Eliots übrige Folgerungen zu übernehmen. In der modernen Welt erscheinen die christliche Religion und die Kirchen als ein aus der Tradition überkommenes Element, das in gleichem Rang in die Reihe freigesetzter Bereiche der Kultur bzw. von Teilsystemen der Gesellschaft eingetreten ist. Das Christentum fungiert nicht mehr als das normativ übergreifende System, das die ganze Gesellschaft auf sich verpflichten

235 In Odo Marquards »Fundamentalkantate« wird 1957 der Gegensatz von vortürkischem und nachtürkischem Ritter ironisch in der Gegenüberstellung des früheren Ästhetik-Ritter zu dem neueren Gesellschafts-Ritter überzeichnet. Wo es einst geheißen habe: »Denn das Alte war das Wahre, / und die Neuzeit, die war schlecht; / sie betrog sich durch das Schöne, / durch die Kunst. Das war nicht recht.« stehe nun: »Herkunft kann zusammenstehen / mit der Zukunft ohne Krach. / Hegel hat das scharf gesehen, / und wir sehen es ihm nach: / die Entzweiung ist Versöhnung, / Illusion, daß man sich quält; / denn dem Menschen fehlt fast gar nichts, / nur die Einsicht, daß nichts fehlt.« Vgl. Marquard [u.a.], Fundamentalkantate (wie Kap. 1, Anm. 15), hier insb. 175 und 182f.

236 Vgl. Ritter, Vorlesungen zur Philosophischen Ästhetik (wie Kap. 2, Anm. 62). Gewissermaßen eine Summe aller Überlegungen Ritters zur Ästhetik bedeutet später sein Artikel »Ästhetik, ästhetisch« im Historischen Wörterbuch der Philosophie (Bd. 1, 555–580).

237 Vgl. Ders., Tradition und Geschichte (wie Kap. 2, Anm. 22).

könnte, und dennoch bleibt es auch in dieser modernen Welt in besonderer Weise gegenwärtig:

> Hier liegt das Problem unserer Kultur und unserer Geschichte. Sie tragen einerseits religiös, geistig, sittlich das Maß der christlich-abendländischen Ordnung in sich. Aber dieses Maß ist nicht mehr generell und allgemein verbindlich. Daß zum ersten Mal in der Weltgeschichte des Abendlandes politisch-geschichtlich eine Macht und Ordnung in der Welt ist, die ausdrücklich auf der Aufhebung und Eliminierung der christlich-abendländischen Voraussetzung der Religion […] beruht, ist die Anzeige einer weltgeschichtlichen Veränderung, die allgemein darin erscheint, daß an die Stelle der christlichen Norm die Freiheit der Religion getreten ist. Der Einzelne hat die Entscheidung, ob ihre Norm und ihr Maß für ihn verbindlich sein sollen. Was immer dies positiv bedeuten mag, es schließt zunächst ein, daß die allgemeine und selbstverständliche Verbindlichkeit des Herkommens nicht mehr besteht.[238]

In diesen Worten formuliert Joachim Ritter im Jahr 1949 das später im Rahmen der Entzweiungstheorie begriffene Problem der Moderne mit Fokus auf die Auflösung der traditionellen religiösen Bindung der Gesellschaft im Ganzen,[239] und er erkennt darin zunächst einmal ein Koordinationsproblem: »In dieser Koordinierung der alten Normen und der alten Wahrheit mit ›freier‹, nicht an diese alten Normen gebundener und aus ihr emanzipierter Satzung liegt das Problem der europäischen Kultur.«[240] Dies ist insofern bezeichnend, da es Ritter zu dieser Zeit noch nicht gelingt, eine positive begriffliche Bestimmung der mit der modernen Welt verwirklichten Freiheit zu geben.[241] Was er später als Fortführung einer abendländischen und aus antik-christlicher Tradition als Hochschätzung

238 Joachim Ritter, Vortrag »Tradition und Geschichte« (DLA: Nachlass Ritter), 2.

239 Ritter hielt den im Nachlass mit einem 16-seitigen Typoskript mit einzelnen Korrekturen überlieferten Vortrag »Tradition und Geschichte« (wie Kap. 3, Anm. 238) erstmals im September 1948 in Neuss und in den folgenden Monaten wiederholt bei verschiedenen Anlässen, u.a. im Rahmen einer Tagung nordrhein-westfälischer Altsprachenlehrer in Lüdinghausen am 10. Januar 1949, welche mit der Wiederbegründung des Deutschen Altphilologen-Verbandes verbunden war (vgl. dazu im Tagungsbericht *Satura lanx philologica* das zusammenfassende Referat des Vortrags von Ritter, Tradition und Geschichte [wie Kap. 2, Anm. 22]). Diesen Vortrag erwähnt auch Gründer, Ritters hermeneutische Philosophie (wie Kap. 3, Anm. 7), 62.

240 Ritter, Vortrag »Tradition und Geschichte« (wie Kap. 3, Anm. 238), 2.

241 Ansätze, die moderne Welt als »Epochengestalt der christlich-abendländischen Weltgeschichte zu begreifen«, finden sich jedoch in dieser Zeit bereits in Ritters Versuchen, etwa die moderne Naturwissenschaft in ihren Prinzipien und mathematischen Grundlagen auf philosophische Traditionen des christlichen Abendlandes zurückzuführen, insbesondere auf Nicolaus Cusanus. Diese naturwissenschaftliche Weltwahrnehmung beruht ihrerseits auf einem dem geschichtlichen Herkommen des Menschen gegenüber indifferenten und insofern voraussetzungslosen Erkenntnisinteresse. Vgl. dazu Ritters Vortrag »Das Problem der Säkularisation und die moderne Gesellschaft« (insb. 10, dort auch das obige Zitat), einen von Ritter am 8. August 1950 im Rahmen der Tagung »Der Christ in der modernen Welt der Arbeit und der Technik«, der dritten internationalen Tagung katholischer Studentengemeinden (Pax Romana) auf der Jugendburg Gemen, gehaltenen Vortrag, der mit einem 19-seitigen handschriftlichen Manuskript im Nachlass Ritters überliefert ist (DLA: Nachlass Ritter).

menschlicher Freiheit, als deren konsequente Verwirklichung begreifen wird, erscheint ihm vorläufig als Bruch mit der christlich-abendländischen Geschichte, der zwar als solcher nicht zu verachten oder gar zu bekämpfen ist, aber gesellschaftliche Probleme aufwirft. Insofern Ritter im Grunde dieser modernen Gesellschaft ihre Emanzipation, ihren Traditionsbruch sieht, sieht er die Fortschrittsideologien wie den Positivismus Comtes und den Marxismus andererseits ganz in der Konsequenz dieser Moderne; sie bedeuten ihm vorläufig noch nicht deren extreme Verschärfung über die Verwirklichung einer dem Menschen eigenen Freiheit hinaus.[242]

Da sich die moderne Gesellschaft unabhängig von der traditionellen, christlichen Bestimmung des Menschen versteht und als Emanzipation aus dieser religiösen Bindung, ist der Prozess der Säkularisierung nicht ein Vorgang innerhalb dieses gesellschaftlichen Rahmens, sondern der Prozess der Ausbildung und Ausbreitung der modernen Gesellschaft ist identisch mit dem Vorgang der Säkularisierung.[243] Die Säkularisierung »ist nicht eine Erscheinung in der modernen Gesellschaft. Sie ist die Erscheinung der modernen Gesellschaft«.[244] Daher geht sie nicht nur einher mit einem prinzipiell global und unterschiedslos auf alle Völker und Kulturen übertragbaren Loslösungsprozess aus dem geschichtlichen und religiösen Herkommen der Menschen, sondern speziell in Europa mit Entchristlichung und Entkirchlichung.[245] Der einzelne Christ, insofern er sich in der Kontinuität des christlich-abendländischen Geistes sieht, muss sich also in einer Welt empfinden, »für die die Wahrheit des Christentums und die Kontinuität seiner Tradition weder wichtig noch erheblich ist.«[246]

2) Die moderne Gesellschaft setzt sich selbst als den Maßstab, unter dem alle Bestände beurteilt werden, und weist die christlich-abendländische Tradition als solche zurück: »Kunst, Wissenschaft, Erziehung, der Mensch selbst sind durch die Wohlfahrt und den Nutzen dieser Gesellschaft definiert.«[247] Infolgedessen komme

242 Vgl. Ders., Vortrag »Tradition und Geschichte« (wie Kap. 3, Anm. 238), 8.

243 Vgl. Ders., Vortrag »Das Problem der Säkularisation« (wie Kap. 3, Anm. 241), 3f.

244 Ders., Vortrag »Das Problem der Säkularisation« (wie Kap. 3, Anm. 241), 9.

245 Ritter zitiert hierzu wiederum repräsentativ Eliot: »Men do not need the Church / In the place where they work […]. / In the City, we need no bells« (Eliot, Choruses from ›The Rock‹, I, 23–25, siehe Ders., Gesammelte Gedichte [wie Kap. 1, Anm. 1], 238); vgl. Ritter, Vortrag »Das Problem der Säkularisation« (wie Kap. 3, Anm. 241), 9.

246 Ders., Vortrag »Das Problem der Säkularisation« (wie Kap. 3, Anm. 241), 3.

247 Ders., Vortrag »Tradition und Geschichte« (wie Kap. 3, Anm. 238), 9. Dies manifestiert sich Ritter zufolge mittelbar auch in einer beobachtbaren »Krise der klassischen Bildung und des Klassischen«, d.h. einem Bedeutungsverlust des humanistischen Bildungsideals sowie im Verlust allgemeinverbindlicher geistiger Maßstäbe, mithin dem Verlust des Sinnes für das Klassische (vgl. 3f.). Diese Klage über den Bedeutungsverlust des klassischen Bildungsideals erhellt auch ex negativo das von Ritter selbst mit dem Collegium Philosophicum verfolgte Projekt. Sie bot im Übrigen auch Gelegenheit zum neuerlichen inhaltlichen Anschluss an T.S. Eliot, dessen ähnlich gerichtete Überlegungen in dieser Zeit in Westdeutschland breite Beachtung fanden, z.B. vermittelt über die Zeitschrift »Merkur«, worauf auch Ritter verweist (T.S. Eliot, Was ist ein Klassiker?, in: Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 2/1 (1948), 1–21, wieder abgedruckt in Ders., Essays 1. Kultur und Religion. Bildung und Erziehung. Gesellschaft, Literatur, Kritik,

es in diesen Bereichen jeweils zu einer zunehmenden Tendenz der Entfernung zwischen einer Konformität gegenüber den Prinzipien moderner Gesellschaft und der Wahrung der je eigenen Traditionen. Darin sieht Ritter jedoch keine grundsätzliche Neuerung der modernen Zeit, sondern mehr eine Verschärfung von Spannungen, die zwischen der christlich-abendländischen Substanz als Maß der Wahrheit und der Kultur und ihrem je unterschiedlichen Grad an Verwirklichung zu unterschiedlichen Zeiten stets bestanden hätten. Dieses Maß der abendländischen Tradition zeichnet sich dadurch aus, dass es die Ordnung des Seins und des Menschen als göttlichen Ursprungs begreift, als eine bleibende Ordnung, die nicht vom Menschen selbst gesetzt wird, sondern ihm vorgegeben ist, und die über der Welt und ihrer Geschichte steht.[248]

Dass es zwischen diesem transzendent vorgegebenen Maß menschlichen Lebens und Handelns und seiner Verwirklichung in der Geschichte stets zu einem Spannungsverhältnis kommt, bedeutet mithin keine Neuerung der modernen Welt.[249] Dass diese sich hingegen emanzipatorisch bewusst der Orientierung an der tradierten christlich-abendländischen Ordnung entzieht, mit der die bei Platon begründete, dann vom Christentum und der Kirche übernommene Lehre von der »Unstofflichkeit des Seins, die bleibende und ewige Ordnung der Ideen, die Wahrheit des einen Gottes zum Maß des menschlichen Daseins gesetzt« werde im Widerstreit »gegen die geschichtlichen Mächte der Zeit, gegen das Imperium, gegen den Polytheismus, gegen den Kaiserkult, gegen die sophistische freie Bildung, gegen den Materialismus«,[250] bedeutet allerdings eine besondere Heraus-

Frankfurt a.M. 1988, 241–268). Diese Erwägungen dürften zweifellos das Interesse von Ritters altphilologischem Publikum getroffen haben, wovon das Referat in dem Tagungsbändchen *Satura lanx philologica* zeugt (wie Kap. 2, Anm. 22). Vgl. dazu aber auch Gerhard Lohse/Horst Ohde, Mitteilungen aus dem Lande der Lothophagen. Zum Verhältnis von Antike und deutscher Nachkriegsliteratur, in: Hephaistos 4 (1982), 139–169; dort wird diese Tagung insgesamt als ein Beispiel für ein »Wiederaufleben eines konservativen Weltverständnisses, […] hervorgerufen durch einen tiefsitzenden Ordnungssinn«, wie er sich »vor allem auch im Selbstverständnis von Altertumswissenschaft und deren pädagogischer Vermittlung« zeige, angeführt (Dies., Land der Lotophagen [wie oben], 151), wobei bei Ritter der Altphilologie in der Rolle eines Erretters auftrete, »der mit den von ihm verwalteten Traditionsgütern Deutschland wieder heilen kann.« Lohse/Ohde, Land der Lotophagen [wie oben], 160. Inhaltlich geht Ritters Vortrag freilich weit über eine bloße Apologie der Altphilologie hinaus, was dem knappen Referat seiner Ausführungen in der Broschüre *Satura lanx philologica* nur in Ansätzen zu entnehmen ist.

248 Vgl. Ritter, Vortrag »Tradition und Geschichte« (wie Kap. 3, Anm. 238), 10f. »Dieses Maß hat sein Verhältnis zur Geschichte darin, daß es über ihr steht und die Bewegung mißt und richtet, in der die Geschichte selbst es immer wieder und immer neu verläßt. Was immer dieses transzendente Maß bedeuten mag (die Umschreibung, die hier von ihm gegeben wird, bleibt notwendig abstrakt), es fällt prinzipiell nicht mit dem Prinzip der Welt zusammen, in der die Geschichte durch die Leidenschaft und die Bedürftigkeit des Menschen bewegt wird.« Eine genauere inhaltliche Bestimmung der bleibenden göttlichen Ordnung des Seins als Maß der menschlichen Geschichte wird von Ritter in seinem Vortrag in der Tat nicht formuliert.

249 Vgl. Ders., Vortrag »Tradition und Geschichte« (wie Kap. 3, Anm. 238), 16.

250 Vgl. Ders., Vortrag »Tradition und Geschichte« (wie Kap. 3, Anm. 238), 11. Ritter vertritt hier im Anschluss an seine Augustinus-Schrift *Mundus intelligibilis* (1937; wie Kap. 2, Anm. 8) die Position, in der Patristik sei es zu einer Umbildung und Aneignung vorchristlicher Weisheit

forderung für jeden Versuch, die bleibende göttliche Ordnung des Seins philosophisch oder religiös zur Sprache zu bringen: »Je mehr die Gesellschaft sich vollendet und die Wirklichkeit des Menschen und der Natur überformt, desto schwieriger wird es werden, die Sprache der bleibenden Ordnung zu vernehmen.« Umso mehr aber gewinne es an Bedeutung, traditional anerkannte Wahrheiten zu bewahren und weiterzuvermitteln – in diesem Sinne sei die Überlieferung der überkommenden Wahrheit »die Bedingung[.], die es dem Einzelnen möglich macht, die seinem Dasein an sich zugehörige Fülle des Reichtums und die Tiefe der Welt zu begreifen und zu bewahren.«[251]

Es bleibt so eine vorläufig offene Frage, wie eine Kultur, die auf dem Prinzip von Revolution und Emanzipation, damit also ihrer eigenen Desintegration aufbaut, dennoch das, was von alters her wahr und richtig gewesen ist, erhalten kann. Gleichwohl stellt Ritter zur gleichen Zeit einen grundlegenden Wandel in der geistigen Situation der Gesellschaft und der Rolle, welche sie dem christlichen Glauben und den Kirchen zubilligt, im Vergleich zur Situation um die Jahrhundertwende fest.[252] Damals habe die gebildete Bevölkerung im Gefolge der Fortschrittsideologien des 19. Jahrhunderts die Religion für gesellschaftlich obsolet, politisch reaktionär und wissenschaftlich widerlegt gehalten; im Bürgertum habe man die Religion zwar nicht rundweg verworfen, aber doch so sehr in den Bereich subjektiven Empfindens verlagert, dass Kirche und kirchliche Lehre keine Rolle mehr spielten. Und auch aus dem Bereich der Bildung seien die Kirchen abgedrängt worden, wo historische und humanistische Bildung ihren Platz einnahmen. Demgegenüber stelle sich die Situation in der Mitte des 20. Jahrhunderts gänzlich anders dar. Unter Wissenschaftlern und Künstlern sei eine neue Aufgeschlossenheit für die überlieferte Religion festzustellen, und insgesamt könne man bemerken, »dass die fortschrittlichsten Tendenzen geistig und kulturell durch ein positives Verhältnis zur Kirche, zur kirchlichen Tradition und zur Religion als persönlicher Voraussetzung gekennzeichnet sind.«[253] Dem entspreche eine Ver-

gekommen. »Das Wesentliche ist: das was in dieser christlichen und vorchristlichen Geschichte geschieht, ist als Bewegung zu deuten, in der in die Welt und Zeit hinein die Kunde und Lehre von der bleibenden Wahrheit und dem bleibenden Maß hineingetragen wird. In diesem Verhältnis zur Zeit und zur geschichtlichen Welt gründet das Maß, in dem die abendländische Kultur definiert werden muß.« Ders., Vortrag »Tradition und Geschichte« (wie Kap. 3, Anm. 238), 12, vgl. insgesamt 11–15.

251 Ders., Vortrag »Tradition und Geschichte« (wie Kap. 3, Anm. 238), 16.

252 Vgl. Joachim Ritter, Vortrag »Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Bildung in der Gegenwart« (DLA: Nachlass Ritter), ein im Nachlass überliefertes neunseitiges Vortrags-Typoskript mit einigen handschriftlichen Korrekturen und Anmerkungen, wohl um 1950 entstanden. Diese annäherungsweise Datierung ergibt sich zunächst aus inhaltlichen Gründen; Ritter differenziert in Bezug auf das Verhältnis von Religion und Bildung die Situation um 1900 von jener um 1950, »[h]eute, 50 Jahre später« (vgl. 9). Der Text dokumentiert zudem Ritters Beschäftigung etwa mit der Existenzphilosophie und mit konvertierten Schriftstellern (wie T.S. Eliot und Gabriel Marcel), Themen, die für ihn in den ersten Nachkriegsjahren charakteristisch sind. Darum ist eine Datierung des Textes in die vortürkische Periode anzunehmen.

253 Ders., Vortrag »Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Bildung« (wie Kap. 3, Anm. 252), 3.

änderung der Stellung der christlichen Kirchen, eine »Rückkehr der Kirchen in das allgemeine geistige Leben« aus einer »von der Kirche ansprechbaren Substanz des persönlichen Daseins« heraus.[254] Ritter bezieht diese Feststellung dabei nicht auf Deutschland allein, sondern auf Europa insgesamt, wo die christlichen Kirchen mehr als irgendeine andere Institution in der Lage gewesen seien, nach dem Krieg politische und nationale Gegensätze innerhalb der Völker und zwischen ihnen zu überbrücken.

Aus diesen unzweifelhaft sympathisierend vorgetragenen Beobachtungen spricht Ritters Überzeugung, dass es den christlichen Kirchen in der Gegenwart des Jahres 1950 wieder gelinge, eine über ihre gesellschaftlichen Aufgaben und Funktionen hinausreichende religiöse Substanz, den Glauben vieler Menschen anzusprechen, der in diesen Funktionen eben nicht aufgehe, sie aber tragfähig erst ermögliche.[255] Dies alles jedoch trifft für Ritter unbeschadet der Tatsache zu, dass die Gesellschaft als Ganzes sich nicht mehr als christliche verstehe und Säkularisierungsprozesse statistisch manifest nachvollziehbar seien. Kirche und Gesellschaft, ohnehin Kirche und Staat seien auseinandergetreten,[256] wie es für die moderne Welt kennzeichnend sei, die sich aus den alten, tradierten Lebensordnungen gelöst habe. Sie habe es in dieser Lösung aber nichtsdestoweniger nicht vermocht, humane Lebensverhältnisse herbeizuführen. Im Gegenteil sei durch die Erfahrungen der zurückliegenden Jahre die Begeisterung für Fortschritt und Technik zerbrochen. Eben daraus erkläre sich nun die Kraft der religiösen Erneuerung: »Der Antrieb der religiösen Erneuerung liegt wesentlich in den durch die moderne Gesellschaft ausgelösten, aber nicht bewältigten Problemen der individuellen persönlichen Existenz und der für sie konstitutiven Weltbeziehungen.«[257]

254 Ders., Vortrag »Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Bildung« (wie Kap. 3, Anm. 252), 4. Ritter führt diese gestärkte Stellung der Kirchen auf ihre Rolle in der Zeit des Nationalsozialismus zurück: »in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft und ihrer europäischen Expansion [wurden] die Kirchen zum ersten Mal seit dem 17. Jahrhundert die entscheidenden Träger der Résistance […]; neben ihnen hat nur der Kommunismus die gleiche Rolle spielen können, während der bürgerliche Humanismus und Liberalismus kein entscheidender Faktor war. […] Die kirchlich getragene Résistance hat erwiesen, dass in der Gegenwart sich die Kirchen als substanzielle Mächte erneuert haben, die nicht durch eine gesellschaftliche Funktion oder staatliche Funktion definiert werden können.« Er stellt dabei auch einen Zusammenhang zwischen dieser widerständigen Rolle der Kirchen und ihrer inneren Lösung von »ausserchristlichen Einflüssen«; zu dieser Lösung rechnet er eine Entbürgerlichung der Kirchen und die Auflösung des Staatskirchentums, aber auch die Überwindung einer liberalen Theologie, die eine Anpassung der Kirchen an die säkularisierte Kultur begünstigt habe, mit der der religiöse Glauben selbst zu sehr an das gesellschaftliche und kulturelle Leben gebunden worden sei; dabei bezieht Ritter sich namentlich auf Karl Barth und Friedrich Gogarten. Vgl. Ritter, Vortrag »Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Bildung« (wie Kap. 3, Anm. 252), 3.

255 Vgl. Ders., Vortrag »Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Bildung« (wie Kap. 3, Anm. 252), 4f.

256 Vgl. Ders., Vortrag »Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Bildung« (wie Kap. 3, Anm. 252), 5f.

257 Ders., Vortrag »Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Bildung« (wie Kap. 3, Anm. 252), 8.

3) Die Frage, wie es möglich sein könne, von der modernen Gesellschaft außer Acht gelassene Traditionsbestände und ihre Substantialität auch in der Gegenwart wieder geltend zu machen, führt Ritter schließlich zur Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie.[258] Diese repräsentiert für ihn in den Nachkriegsjahren jene Strömung zeitgenössischer Philosophie, die im Unterschied zu anderen an den konkreten geschichtlichen Problemen der persönlichen Existenz des Menschen interessiert sei und die Aufgabe der Lösung dieser Probleme nicht objektiv postuliere, sondern an die personale Existenz selbst verweise.

Ein wesentlicher positiver Aspekt, den Ritter mit der Existenzphilosophie verbindet, ist, dass sie die »Rolle des Einzelnen als Person unter der Bedingung der modernen Gesellschaft« positiv in ihren Mittelpunkt stellt.[259] Damit reagiert sie auf den Verlust des Herkommens und der christlichen Wahrheit für die Philosophie der modernen Welt und vollzieht in ihren verschiedenen Varianten eine von der Frage der Existenz des Einzelnen in dieser Welt ausgehende Neubegründung. Gemeinsam ist all diesen Varianten dieser Versuch, »für die Philosophie überhaupt den Grund zu gewinnen. Der Grund wird gesucht, wo er nicht gegeben ist. Daher ist die Ausgangsposition auch durch Bodenlosigkeit und das Fehlen eines Standortes, darauf man gegründet stehen kann, charakterisiert.«[260]

Die Existenzphilosophie reagiere also auf eine wahrgenommene Krise der Zeit,[261] in der mit der sich technisch und ökonomisch vervollkommnenden Gesellschaft der einzelne Mensch seinem Sein und den ihn tragenden Mächten, denen er sich verbunden fühlt, entfremdet wird: »Was in ihrem Fortschritt den Menschen trifft, trifft ihn *als den Einzelnen in seinem persönlichen Dasein*. Indem sich die Gesellschaft vervollkommnet, wird der Mensch als der Einzelne und

258 Diese findet sich insbesondere in einer Vorlesung vom Sommersemester 1949: Joachim Ritter, »Die Philosophie der Existenz und der Existenzialismus« (vgl. dazu 55-seitiges Typoskript einer studentischen Nachschrift in DLA: Nachlass Ritter), sowie in einer Reihe von Vorträgen, welche Ritter im Rahmen einer Reise in die Türkei im Oktober und November 1950 in Ankara und Istanbul hielt. Letztere wurden später in einer Broschüre gedruckt publiziert: Joachim Ritter, Zum Problem der Existenzphilosophie. Varoluş Felsefesi Üzerine, Istanbul 1954. Als Referenzautoren im Bereich der Existenzphilosophie dienen Ritter Sartre und Camus einerseits, Heidegger und Jaspers andererseits, ferner Gabriel Marcel und auch Kierkegaard. Vgl. im Besonderen zum christlichen Existenzialismus Gabriel Marcels einen von Robert Spaemann ins Deutsche übersetzten und bevorworteten Vortrag »Über den Begriff des geistigen Erbes«, den Marcel im Herbst 1951 u.a. auch in Münster hielt, in: Gabriel Marcel, Das große Erbe. Tradition. Dankbarkeit. Pietät, Münster 1952, 13–46.

259 So Ritter im Vorwort zur Publikation seiner Existenzphilosophie-Vortragsreihe in der Türkei: Zum Problem der Existenzphilosophie (wie Kap. 3, Anm. 258), 29.

260 Ritter, Vorlesung »Die Philosophie der Existenz und der Existenzialismus« (wie Kap. 3, Anm. 258), 6; analog im Vortragstext: »Der Ausgangspunkt ist der Verlust. Der Gedanke entspringt, wo die Gegenwart aus dem Zusammenhang der Tradition herausgetreten ist.« Ritter, Zum Problem der Existenzphilosophie (wie Kap. 3, Anm. 258), 32.

261 »Die ›Welt‹, in der die Existenz von der Krise bedroht wird, ist die Gesellschaft, die Zivilisation, die Technik, die Wissenschaft, der ganze Reichtum der praktischen Herrschaft über die Natur, der theoretischen Einsicht und Bildung, über die das gegenwaertige Dasein verfügt. In dieser Welt steht der Mensch mit seiner Existenz.« Ders., Zum Problem der Existenzphilosophie (wie Kap. 3, Anm. 258), 33.

als Person durch sie in Frage gestellt.«[262] In der Beschreibung des entfremdeten Menschseins in der modernen Gesellschaft greift Ritter in diesem Zusammenhang auch auf bereits bekannte Topoi zurück: »Der Mensch in der gesellschaftlichen Funktion verliert zunehmend das Menschliche. Er lebt ein anonymes, von der Öffentlichkeit ausgefülltes Leben. Der Reichtum des Individuellen geht in die Gleichförmigkeit der modernen Masse über«.[263]

Der Modus, in dem der einzelne Mensch der modernen Gegenwart begegnet, ist für den die Existenzphilosophie rezipierenden Ritter mithin ausdrücklich als Entfremdung, als eine empfundene Nichtidentität seines in persönlichen und geistigen Bindungen eingebetteten Daseins im Verhältnis zu einer Gesellschaft, die die Welt naturwissenschaftlich rationalisiert erschließt und ökonomisch versachlicht.

> Der Mensch ist Arbeiter (homo faber) und gesellschaftlicher Funktionsträger. Nur der Zusammenhang wird anerkannt, in dem der Mensch ›sozial‹ steht. Die Fülle des ›existenziellen‹ Daseins verschwindet aus der tragenden Wirklichkeit.[264]

Angesichts seiner späteren Zurückweisung des Entfremdungsbegriffs ist dies eine durchaus bemerkenswerte Feststellung.[265]

> Das Wesen der Entfremdung liegt nicht darin, dass das ursprüngliche Dasein und seine Welt überhaupt verschwinden, sondern in das Private und Subjektive zurückgewiesen werden. Sie werden damit in diesem Prozess im Verhältnis zur gesellschaftlichen Wirklichkeit und ihrer reduzierten Welt zum Überbau, zum blossen Reich des Fühlens, der reinen Subjektivität, des blossen Glaubens und Vorstellens und von der Erkenntnis der Wirklichkeit ausgeschlossen. Ihre Ursprungsbedeutung wird unsichtbar. Der Grund wird zum Abgeleiteten und Zweiten.[266]

262 Ders., Zum Problem der Existenzphilosophie (wie Kap. 3, Anm. 258), 34 (Hervorhebung im Original).

263 Ders., Zum Problem der Existenzphilosophie (wie Kap. 3, Anm. 258), 38. Ritter verweist an dieser Stelle seines Textes ausdrücklich auf die von Karl Jaspers in *Die geistige Situation der Zeit* schon 1931 gegebene Beschreibung; die Schrift wurde im Jahr 1946 von Jaspers bemerkenswerterweise mit der in seinem Geleitwort dokumentierten Überzeugung neu aufgelegt, dass »das Buch heute wie damals gültig [ist] trotz der Ereignisse, die zwischen seinem ersten Erscheinen und dem gegenwärtigen Neudruck liegen.« Karl Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, Berlin/New York 1999, 194, URL: http://books.google.de/books?id=tEUEpUop7FUC (Zugriff vom 01.12.2015).

264 Ritter, Vorlesung »Die Philosophie der Existenz und der Existenzialismus« (wie Kap. 3, Anm. 258), 43. Sie verschwindet aber nicht vollständig, sondern sie wird »in die Innerlichkeit zurückgewiesen und aus der Wirklichkeit des öffentlichen und geschichtlichen Seins ausgeklammert […]. Diese Verdrängung in das ›Private‹ und ›Innerliche‹ erscheint am sichtbarsten darin, dass es auf dem Boden der Gesellschaft zur ›Privatsache‹ wird, Gott zu glauben oder nicht zu glauben.« Dadurch komme es zu einer Verdoppelung der Wirklichkeit in innerlich-subjektive und sachlich-rationale, wohinter das Ganze entschwinde.

265 Siehe dazu in Abschnitt 3.1.2.

266 Ritter, Vorlesung »Die Philosophie der Existenz und der Existenzialismus« (wie Kap. 3, Anm. 258), 44.

Aus dieser Entfremdung aber erwachse erst die Frage nach der *eigentlichen* Existenz des Menschen jenseits seines gesellschaftlichen Daseins, das heißt die Frage der Existenzphilosophie. Indem diese den Begriff der Existenz hervorhebt, gehe es ihr um die »Rückgewinnung des gründenden Zusammenhanges, in dem der Mensch sich selbst und die Welt in einer Wahrheit verstehen kann.«[267] Die Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie ist für Ritter deshalb entscheidend, weil sie ihm zu einer Positionsbestimmung des Menschen in seiner modernen Umwelt verhilft. Es zeigt sich nämlich, dass die moderne Welt als Krise und empfundener Traditionsbruch nicht ausschließlich negativ bestimmt ist, wie Eliot es über den Liberalismus sagte, sondern dass in dieser Negativität im Verhältnis zur abendländischen Geistesgeschichte gerade das Positive dieser modernen Zeit liegt: Einerseits wird durch die Erfahrung der Krise die Rückwendung an die in der Tradition verwurzelte Substanz menschlichen Daseins möglich. »So ist der von der Existenzphilosophie formulierte Sinn der Krise positiv. Ihre Erfahrung ist heilsam, wenn sie zur Annäherung an die substanzielle sittlich-natürliche Ordnung auf den Weg der Erinnerung und Bewahrung im Dasein unserer aller als der Einzelnen führt.«[268] Indem die Existenzfrage aufgeworfen wird, wird auch die erinnernde Bewahrung des in der modernen Gesellschaft verschütteten eigentlichen Seins des Menschen wieder denkbar. Für diesen Zweck ist es jedoch entscheidend, den Einzelnen als Person zu bewahren:

> Aber das Unglück des Einzelnen und die Nichtigkeit der in der totalen Gesellschaft aufgegangenen Existenz zeigt [sic!] an, dass die gesellschaftliche Welt notwendig *nicht* das ganze Sein des Menschen wahren und halten kann. Dies wird die Bestimmung des Einzelnen und der Person. Die Wahrung der Seinsnaehe im Umgang mit Menschen und Dingen haengt davon ab, ob ihm die Freiheit bleibt, seine Existenz zu wahren und die »Lehren von Alters« [sic!] in Religion, Philosophie und Kunst zu vernehmen. Ohne den Einzelnen ist der Prozess der Entmenschlichung der Geschichte unaufhaltsam.[269]

Andererseits zeigt sich in der Gesellschaft, gerade insofern sie sich von dieser Tradition abkehrt, ihr positives Wesen. Es genügt Ritter hier nicht mehr, diese Modernität vom Maß des Seins und der Substanz her, wie sie in Philosophie und

267 Ders., Vorlesung »Die Philosophie der Existenz und der Existenzialismus« (wie Kap. 3, Anm. 258), 50.

268 Ders., Vorlesung »Die Philosophie der Existenz und der Existenzialismus« (wie Kap. 3, Anm. 258), 55.

269 Ders., Zum Problem der Existenzphilosophie (wie Kap. 3, Anm. 258), 54 (Hervorhebung im Original). Ferner: »die Bewahrung aller geistigen sittlichen, menschlichen, mit der Seinswelt verbundenen Beziehungen des Menschen ist nur da möglich, wo der Einzelne als Person sein Selbstsein in der Welt der Gesellschaft bewahrt. An dieser Bewahrung haengt das geschichtliche Geschick der Kultur. Wir sind von dem geistiesgeschichtlichen [sic!] Tatbestand der unglücklichen Existenz der Einzelnen in der modernen Gesellschaft ausgegangen. Aber dieses Unglück hat positive geschichtliche Bedeutung. Es weist auf den Einzelnen als den geschichtlichen Traeger der Bewahrung und Wiederherstellung des Ganzen hin.« Ders., Zum Problem der Existenzphilosophie (wie Kap. 3, Anm. 258), 53.

Religion traditionell gegenwärtig waren, bloß als nichtig zu verstehen – das sei eine »Vereinseitigung« und allzu »unbestimmt«:[270]

> Die objektive Arbeitswelt der Gesellschaft ist die geschichtliche Grundlage unserer Zivilisation. Sie ist die Voraussetzung des Fortschrittes. Ohne sie ist das Leben nicht mehr möglich. Es kann nicht aus ihr in die Vergangenheit zurückkehren wollen. Solches Träumen missachtet die Positivitaet der geschichtlichen Wirklichkeit nicht weniger als es die Verneinung des Seins tut.[271]

3.2.3 Die Bedeutung des Türkei-Aufenthalts für Ritters Theorie der Moderne

Die inhaltliche Verschiebung, welcher Ritters Philosophie in der ersten Hälfte der 1950er Jahre im Hinblick auf die Wertschätzung der modernen Welt und die Zurückweisung der verfallstheoretischen Option unterliegt, ist augenfällig. Dies gilt umso mehr, da sie mit seiner Lehrtätigkeit in Istanbul koinzidiert, oder wenigstens aus der Perspektive seiner deutschen Studenten durch diese zeitweilige Abwesenheit deutlich sichtbar wird. Sowohl das Urteil, Joachim Ritter sei nach seiner Rückkehr aus der Türkei »ein anderer als zuvor« gewesen,[272] als auch die Rede von einer vergleichsweise weniger grundsätzlichen »Akzentverlagerung«[273] in seinem Denken, – beides im Übrigen Feststellungen Robert Spaemanns – spiegeln retrospektiv mit gewissem Recht die theoretische Entwicklung Ritters in dieser Zeit.[274] Sie schlägt sich in seiner nach 1955 in verschiedenen Aufsätzen ausfor-

270 Vgl. Ders., Vorlesung »Die Philosophie der Existenz und der Existenzialismus« (wie Kap. 3, Anm. 258), 8f.

271 Ders., Zum Problem der Existenzphilosophie (wie Kap. 3, Anm. 258), 53f.

272 Spaemann, »Kunst ist immer Simulation« (wie Kap. 2, Anm. 3), 185.

273 Ders., Emanzipation und Substantialität (wie Kap. 3, Anm. 209), 163.

274 Karlfried Gründer spricht analog von einer »Akzentverschiebung« bei Ritter, die »keine Basisumwälzung« gewesen sei; vgl. Gründer, Ritters hermeneutische Philosophie (wie Kap. 3, Anm. 7), 63. Eine »Positivierung des Fortschritts« bei Ritter infolge seiner Gasttätigkeit in Istanbul erwähnt ebenfalls Lübbe, Ritters Philosophie im akademischen Kontext (wie Kap. 2, Anm. 32), 101f. Auch in Odo Marquards Unterscheidung einer »vortürkisch-verfallstheoretisch« und einer »nachtürkisch-entzweiungstheoretisch« gefärbten Ritterschen Kompensationstheorie (vgl. Marquard, Zukunft und Herkunft [wie Kap. 2, Anm. 127], 23f.) bzw. seiner Feststellung, Ritter habe seine Theorie »zunächst stärker im Sinne einer modernismuskritischen Bewahrungsphilosophie, dann schließlich dezidiert modernitätsbejahend« entwickelt (Marquard, Positivierte Entzweiung [wie Kap. 1, Anm. 13], 444), wird diese Entwicklung reflektiert. Dasselbe gilt für Günter Rohrmosers schärfer akzentuierte Feststellung, es gebe »eigentlich zwei Ritter, zumindest was seine Philosophie betrifft«, die sich vermittelt durch den Türkeiaufenthalt in ihrem Hegelverständnis unterschieden; dadurch sei es von einer Wendung des »Verfallstheoretikers reinsten Wassers« zum »Modernitätstraditionalist[en]« gekommen (vgl. Rohrmoser, Konservatives Denken [wie Kap. 2, Anm. 79], 86f.). Robert Spaemann wiederum sprach zuletzt davon, Ritter sei unter dem Eindruck des Fortschrittsoptimismus der Kemalisten in der Türkei zu einem »affirmativen Fortschrittstheoretiker« geworden (Spaemann, Über Gott und die Welt [wie Kap. 2, Anm. 175], 92), eine Meinung, die Ritter selbst mit seinem kritischen Begriff der positivistisch-linkshegelianischen Fortschrittstheorie zweifellos nicht geteilt hätte, der im Übrigen aber Ritters durchaus skeptischem Blick auf die zeitgenössische Türkei nicht gerecht wird (vgl. dazu auch Abschnitt 3.2.3 dieser Arbeit). Vgl.

mulierten Theorie der modernen Welt nieder, vergleicht man diese mit seinen in Vorlesungen und Vorträgen zum Ausdruck kommenden Überlegungen früherer Jahre. Diese so bei Ritter zu erkennende Denkentwicklung entspricht der Suche nach einer prägnanten philosophischen Erfassung moderner menschlicher Lebenswirklichkeit, zu der Ritter selbst erst mit seinen ab Mitte der 1950er Jahre publizierten Aufsätzen wie »Europäisierung als europäisches Problem« (1955)[275] und »Hegel und die französische Revolution« (1956) gelangt. Erst mit dieser modernitätsaffirmierenden Entzweiungstheorie erreicht Ritters Reflexion über die moderne Welt eine prägnante Form, wie sie im Kontext seiner vor dem Türkei-Aufenthalt vorgetragenen Kulturkritik nicht gegeben war.

Den Ritters Schriften abzulesenden intellektuellen Entwicklungsprozessen wäre es überdies nicht angemessen, sie allein seinem Türkei-Aufenthalt zuzuschreiben. Bereits im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit T.S. Eliots Kritik des Liberalismus und der modernen Gesellschaft findet sich bei Ritter jene Bestimmung der modernen Gesellschaft, die später im Rahmen seiner Hegel-Lektüre als »System der Bedürfnisse« aktualisiert wird: Diese Gesellschaft entsteht ausgehend von neuzeitlicher Naturwissenschaft und Technik in einem emanzipatorischen Vorgang aus der geschichtlich gewordenen Welt; sie setzt sich dieser gegenüber in einem Akt sozialer, ökonomischer oder politischer Revolution als autonomer und insofern »geschichtsloser« neuer Anfang; sie orientiert sich ausschließlich an der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse durch die rationale Organisation von Arbeitsprozessen; sie bleibt daher blind gegenüber Aspekten menschlicher Kultur, die sich nicht in dieser Weise erfassen lassen; und sie ist schließlich durch diese Neutralität im Verhältnis zu jeder Tradition in der Lage, sich ubiquitär und homogen überall auf der Welt auszubreiten.[276] Diese Bestimmung der modernen Gesellschaft erscheint bei Ritter zunächst deshalb in einem kritischen Licht, weil sie als Traditionsabbruch, als Gefährdung der weiteren Überlieferung tradierter Normen und Institutionen, die stets über den eingeschränkten materialistisch-immanenten

dazu Martin Ingenfeld, Europäisierung, Säkularisierung und die Philosophie der Entzweiung in der modernen Gesellschaft: Zur Bedeutung des Türkeiaufenthaltes für die Entwicklung der Philosophie Joachim Ritters, in: Mark Schweda/Ulrich von Bülow (Hg.), Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler, Göttingen (im Druck).

275 Joachim Ritters 1956 veröffentlichter »Europäisierungs«-Vortrag (wie Kap. 3, Anm. 109) ging aus einer Tagung im Oktober 1955 hervor, wenige Monate nach Ritters Rückkehr aus der Türkei.

276 Die letztere auf die spätere Entzweiungstheorie vorausweisende Feststellung findet sich etwa in Ritters Vorlesung zur »Philosophie der Geschichte« vom Wintersemester 1949/1950 (84-seitiges Typoskript einer studentischen Nachschrift im Nachlass; wie Kap. 3, Anm. 15): »Die Struktur des Modernen, das Prinzip des Anfangs und der Originalität lassen das moderne Dasein in allen seinen Schichten als in diesem Sinn geschichtslos erscheinen. Diese Geschichtslosigkeit hat die Form der Ubiquität und Homogeneität [sic!]. Sie wird sichtbar als Gleichheit der Lebens- und Arbeitsverhältnisse überall auf der Erde. Sie schliesst die Übertragbarkeit der Formen und Inhalte und die Vertauschbarkeit des Menschen ein. Die modernen Wissenschaften sind in ihrer Entstehung geschichtlich zwar an den Zusammenhang der abendländischen Philosophie und Vernunft gebunden, aber da, wo sie ausgebildet sind, wird diese geschichtliche Voraussetzung gleichgültig. Ihr Verständnis und ihre Fortentwicklung sind von ihr unabhängig.« Ritter, Vorlesung »Philosophie der Geschichte« (wie Kap. 3, Anm. 15), 23.

Begriffsrahmen der modernen Gesellschaft hinausweisen, gesehen wird und zugleich die menschliche Existenz im Modus der Entfremdung infrage stellt. Da ihr Wirklichkeitsbegriff auf ökonomische Zweckmäßigkeit und innerweltliche Bedürfnisbefriedigung reduziert sei, vermittle sie ein entsprechend reduziertes Verständnis menschlichen Lebens und schneide den modernen Menschen vom substantiellen Sein des Menschen ab, seinem Wissen um das, was von alters her galt. Deshalb ist die Ablehnung der positivistischen und marxistischen Fortschrittstheorien, die aus Ritters Sicht gerade diese Entwicklung verschärft einfordern, bei ihm bereits vor 1953 deutlich, während den korrespondierenden Verfallstheorien noch keine Beachtung geschenkt wird. Ritter geht es freilich von vornherein nicht um eine Restitution früherer Verhältnisse, sondern er wirft die Frage nach der Möglichkeit der Bewahrung von Traditionsbeständen auf, also dessen, was von der modernen Gesellschaft aus sich ausgeschlossen wird, und sieht sich etwa an Religion, Ästhetik und humanistische Bildung verwiesen. Und Ritter macht die Feststellung, dass trotz der sich »geschichtslos« selbst setzenden modernen Gesellschaft institutionelle Kräfte aus der Sphäre der traditionellen Gesellschaft nicht etwa verschwinden, sondern – wie zeitgenössisch die christlichen Kirchen – gar an Gewicht und Einfluss zu gewinnen scheinen. In der Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie erscheint schließlich mit der Existenz des einzelnen Menschen das Subjekt jener Bewahrung, das im Rahmen der Entzweiungstheorie später als Subjektivität der bürgerlichen Gesellschaft gegenübertreten wird. Auch werden in diesem Zusammenhang bei Ritter erste Elemente einer positiven Würdigung der modernen Gesellschaft erkennbar: als Bedingung der Möglichkeit einer Vergegenwärtigung der Substanz des menschlichen Daseins in der eigenen Gegenwart. In der nachtürkisch formulierten Entzweiungstheorie findet Ritter die Antworten auf seine vortürkisch angelegten Fragen: Wie ist die Wahrung geschichtlicher Substanz unter Bedingungen der Moderne möglich und warum ist die moderne Gesellschaft, obwohl sie diese Substanz aus sich ausschließt, dennoch subjektiv anerkennenswert? Insbesondere eine von pragmatischen Motiven geleitete Anerkennung der Fortschrittsleistungen durch die moderne Gesellschaft und die damit nun verbundene Zurückweisung der verfallstheoretisch-restaurativen Option machen die in der Hegel-Rezeption zum Ausdruck kommende entzweiungstheoretische Deutung der modernen Welt möglich. Es sind mithin im Rahmen der kulturpessimistischen Sicht auf die moderne Welt für Ritter nicht befriedigend zu klärende Fragen, die seine Überlegungen vorantreiben und die sich nicht auf seine Erfahrungen in der Türkei zwischen 1953 und 1955 reduzieren lassen, sondern – mit Hegel – auf den Anspruch des Philosophen zurückweisen, den Vernunftgehalt der eigenen Zeit adäquat zu begreifen.

Ritters Aufenthalt in der Türkei[277] – immerhin in einem Land, das wie kaum ein anderer nicht kommunistischer Staat in jenen Jahren politisch von den Ausläufern

277 Ritter hatte die Türkei bereits im Jahr 1950 besucht (vgl. Kap. 3, Anm. 258). Diese Reise genauso wie Ritters späterer längerer Aufenthalt in dem Land wurden maßgeblich von Heinz Heimsoeth

des positivistischen Fortschrittsdenkens des 19. Jahrhunderts geprägt war[278] – schlägt sich gleichwohl in differenzierter Weise in Ritters Denken nieder, verbunden allererst mit dem Schlagwort der »Europäisierung«. Diesen Zusammenhang stellt Ritter selbst her, indem er in einer Titelfußnote zu seinem Aufsatz »Europäisierung als europäisches Problem«, der 1969 in seinen Sammelband *Metaphysik und Politik* Eingang findet, Folgendes zur Türkei und zum Phänomen der »Europäisierung« ausführt:

> An den Erfahrungen und Beobachtungen, die er [der Autor] dort lebend und reisend machen konnte, ist ihm ihr Problem, ihre Notwendigkeit, aber auch ihre Gefahr aufgegangen. Natürlich sind die Verhältnisse und so die konkreten Probleme überall verschieden, doch wirkt bei allen Völkern als das gleiche die Europäisierung. Sie ist das Allgemeine, das sich in dem Besonderen durchsetzt. So wird man sich an das Beispiel der Türkei halten können, um so mehr, als sie auf ihrem Wege als Beispiel gewirkt hat und noch wirkt.[279]

Ausgangspunkt des »Europäisierungs«-Aufsatzes ist eine Auseinandersetzung mit Ernst Jüngers 1953 publizierter Schrift *Der Gordische Knoten*.[280] Jünger interpre-

vermittelt, der zwischen 1950 und 1952 gewissermaßen Ritters Vorgänger als Gastprofessor der Philosophischen Fakultät der Universität Istanbul war. Ritter hatte Anfang der 1920er Jahre noch selbst bei Heimsoeth in Marburg studiert und blieb diesem auch später eng verbunden, wie schließlich auch eine von Joachim Ritter mit herausgegebene Heimsoeth-Festschrift beweist (vgl. Friedrich Kaulbach/Joachim Ritter (Hg.), Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag, Berlin 1966, URL: http://books.google.de/books?id=_UQ1A9Hee9kC [Zugriff vom 01.12.2015]). Ritters wie Heimsoeths Aufenthalte in Istanbul stehen im Kontext der Tätigkeit zahlreicher deutscher Hochschullehrer an türkischen Universitäten. Im Gegensatz etwa zu Ernst von Aster und Walther Kranz aber, die vor ihnen in Istanbul lehrten, waren Ritter und Heimsoeth keine Emigranten des nationalsozialistischen Deutschland. Vgl. zu diesem Zusammenhang Kemal Bozay, Exil Türkei. Ein Forschungsbeitrag zur deutschsprachigen Emigration in der Türkei (1933–1945), Münster 2001, insb. 46–49, URL: http://books.google.de/books?id=NCIhIjiVJrcC (Zugriff vom 01.12.2015), sowie Horst Widmann, Exil und Bildungshilfe. Die deutschsprachige Emigration in die Türkei nach 1933. Mit einer Bio-Bibliographie der emigrierten Hochschullehrer im Anhang, Bern 1973, insb. 210–212, URL: http://books.google.de/books?id=8MoOAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Neben Heimsoeth kannte Ritter in Istanbul auch den mit ihm seit seiner Zeit in Bonn 1929/1930 befreundeten türkischen Kunsthistoriker Mazhar Şevket İpşiroğlu (1933 bei Erich Rothacker in Bonn promoviert, ab 1934 in Istanbul). Davon unabhängig war Ritter im Übrigen bereits Ende Oktober 1923 in Begleitung seines Freundes Günther Anders ein erstes Mal nach Istanbul gekommen (vgl. Schweda, Entzweiung und Kompensation [wie Kap. 1, Anm. 19], 55, und Marquard, Sprachmonismus und Sprachpluralismus [wie Kap. 2, Anm. 43], 72). Vgl. dazu insgesamt auch Ingenfeld, Europäisierung, Säkularisierung und die Philosophie der Entzweiung (wie Kap. 3, Anm. 274).

278 Vgl. Klaus Kreiser, Die neue Türkei (1920–2008), in: Ders./Christoph K. Neumann, Kleine Geschichte der Türkei, Stuttgart 2009, 383–489, hier insb. 409–416, 423–428 und 438–440, URL: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015060074864 (Zugriff vom 01.12.2015); vgl. zum Kemalismus auch Bekim Agai, Islam und Kemalismus in der Türkei, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 33–34 (2004) – Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, 09.08.2004, 18–24, URL: http://www.bpb.de/apuz/28164/islam-und-kemalismus-in-der-tuerkei?p=all (Zugriff vom 01.12.2015).

279 Ritter, Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 321, Anm. 1.

280 Jünger, Der Gordische Knoten (wie Kap. 3, Anm. 7). Analog – inhaltlich und großenteils auch wörtlich identisch – die Vorlesung »Die bürgerliche Gesellschaft I« (wie Kap. 3, Anm. 1) vom Sommersemester 1955, dort insb. 1–4 (vgl. zur Datierungsfrage Kap. 3, Anm. 7).

tiert darin den weltpolitischen West-Ost-Gegensatz seiner Zeit als zeitgemäße Gestalt einer über diesen unmittelbaren Kontext hinausweisenden Spannung, in der Europa und Asien gleichnishaft als menschliche Grundhaltungen einander gegenüberträten; »das Thema dieser Handlung: Freiheit und Schicksalszwang.«[281] Es handelt sich dabei um ein von dem Autor bis wenigstens auf die Perserkriege der Griechen zurückgeführtes weltgeschichtliches Prinzip, in dem das Abendland, der Westen seine Freiheit, seinen Geist und seine Selbstbestimmung gegen Mächte aus dem Osten zu behaupten habe:

> Wir fühlen die Schwerkraft des Kontinentes, hören das Klirren der Ketten vom Kaukasus. Die persischen Könige und ihre Satrapen, die Schahs und Chane, die Anführer unermeßlicher Geschwader und Heersäulen, über denen die fremden Banner aufsteigen: Roßschweife, Drachen, rote Sonnen, Sterne, Sicheln und Halbmonde – es bleibt immer der gleiche Schrecken, der ihrem Einbruch vorausweht, während Brände den Himmel rot malen.[282]

Ritter bemerkt, wie sich in der Jüngerschen Schilderung des asiatischen Schreckens die Unterschiede des Details verflüchtigten, nur ein überhistorisch Gemeinsames bleibe: »der einer abendländischen Freiheit entgegengesetzte asiatische Schrecken. Gegen diesen Schrecken verteidigt das Abendland – heute wie immer in der Weltgeschichte – die Freiheit.«[283] Und entsprechend erscheine auch das Abendland, Europa, »in der Einheit seiner abendländischen Herkunft«.[284]

Für Jünger bezeichnet die Begegnung des Okzidents mit dem Orient einen Gegensatz von Freiheit und Bindung, von Bewusstsein und Schicksal, der sich im Laufe der Geschichte periodisch erneuere und so immer wiederkehre, Begegnungen, welche sich im gordischen Knoten versinnbildlichen.[285] Ritter allerdings ist dies Jüngersche Bild eine unzulässige »Simplifikation der Geschichte, ein Anachronismus und die romantische Illusion, die das Gegenwärtige wie das Zukünftige und den Anteil Europas an ihnen verschleiert.«[286] Es spreche daraus eine

281 Jünger, Der Gordische Knoten (wie Kap. 3, Anm. 7), 5.
282 Ders., Der Gordische Knoten (wie Kap. 3, Anm. 7), 5f.
283 Ritter, Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 322.
284 Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 322.
285 Vgl. Jünger, Der Gordische Knoten (wie Kap. 3, Anm. 7), 10–12.
286 Ritter, Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 336. Auch Carl Schmitt konnte im Übrigen dieser von Jünger ausgedeuteten Wiederkehr von geschichtlichen Strukturen aus mythischer Vorzeit nichts abgewinnen und befand sie für eine unangemessene Beschreibung der zeitgenössischen historischen Konstellation, gegen welche er in einem Beitrag zur Festschrift zu Ernst Jüngers sechzigstem Geburtstag eine Deutung entlang der von ihm vertretenen Differenz von Land und Meer setzte. Vgl. Carl Schmitt, Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West. Bemerkungen zu Ernst Jüngers Schrift: »Der Gordische Knoten«, in: Armin Mohler (Hg.), Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag, Frankfurt a.M. 1955, 135–167, URL: http://books.google.de/books?id=xIYwAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Dieser geteilte kritische Blick auf Jüngers *Gordischen Knoten* bereitete ab 1956 den Boden für die von Joachim Ritters Jugendfreund Johannes Winckelmann, dem späteren Max-Weber-Herausgeber, vermittelte Bekanntschaft Ritters mit Carl Schmitt. Winckelmann hatte Ritter Schmitts Aufsatz zukommen lassen, was Ritter am 7. Januar 1956 zum Anlass für einen

»Verschlossenheit gegenüber den Problemen, die aus der Europäisierung entstehen, und gegenüber der Verpflichtung, die diese Probleme Europa auferlegen.«[287] Denn dieser Vorgang der »Europäisierung« bedeutet gerade – für Europa selbst, aber auch für die anderen Teile der Welt – ein Heraustreten aus dem je eigenen Herkommen und dessen Überformung durch eine erstmals prinzipiell globale Gesellschaft. Die von Jünger präsentierte suggestive Vorstellung, dass sich in der Gegenwart das Abendland abermals in seinem Wesen gegen einen östlichen Widersacher zu verteidigen habe,[288] verkennt in Ritters Augen die Wirklichkeit in einem Missverständnis über das Wesen des (europäischen) Eigenen wie des (asiatischen) Fremden und ihrer jeweiligen Modernität.

»Europäisierung«, dies »häßliche Wort«,[289] welches Ritter womöglich selbst von Jünger übernimmt,[290] bezeichnet einen historischen Vorgang, in dem sich

ersten Brief an Schmitt nahm: »Was Sie zu Jünger sagen, trifft vor allem im Kritischen genau das, was meiner Meinung nach zu dieser Schrift gesagt werden muß. Wenn das geschichtlich Besondere und Einmalige im Allgemeinen verschwindet, ist dies nicht weniger bedenklich, als wenn umgekehrt (was häufiger ist) das Allgemeine in dem positiv isolierten Besonderen untergeht. […] Es ist für mich ein seltsames Zusammentreffen, daß ich selbst durch die Erfahrungen, die ich während eines zweijährigen Aufenthaltes in der Türkei mit den Problemen der ›Europäisierung‹ gemacht habe, zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Jüngers Europa-Asien-Theorie geführt wurde. Eine kleine Arbeit hierüber ist jetzt in Druck gegangen. Ich werde mir erlauben, sie Ihnen zuzuschicken, sobald sie vorliegt.« Schweda (Hg.), Die ›nicht selbstverständliche‹ Begegnung (wie Kap. 2, Anm. 42), 218f.

287 Ritter, Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 336.

288 Einschränkend sei hinzugesetzt, dass Ritter Jüngers Entgegensetzung von Abendland und Asien womöglich stärker auf räumliche und geopolitische Verhältnisse bezieht, als Jünger selbst es bezweckt, denn dieser erinnert zugleich daran, »daß Morgen- und Abendland nicht als absolute Orte aufzufassen sind, sondern als Gleichnisse für zwei menschliche Grundhaltungen«. Jünger, Der Gordische Knoten (wie Kap. 3, Anm. 7), 35.

289 Ritter, Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 336.

290 Der Europäisierungsbegriff taucht bei Ritter nicht vor 1954 auf, der Aufenthalt in der Türkei scheint Ritter insofern auch zur begrifflichen Fassung dieses historischen Vorgangs zu verhelfen. Denn der Gedanke, dass die moderne Gesellschaft, inwieweit auch immer auf dem Boden und aus dem Geist des christlichen Abendlandes entstanden, als inhaltlich von diesen geschichtlichen Grundlagen verselbständigt nicht nur in Europa, sondern überall auf der Welt Fuß fasse, und damit auch einer »überall auf der Erde homogene[n] und gegen die geschichtliche Verschiedenheit der in sie eingehenden Nationen gleichgültige[n] universale[n] Gesellschaft« den Boden bereite, findet sich bei Ritter durchaus auch bereits vor seinem Türkei-Aufenthalt. Das Fortschreiten dieser Gesellschaftsform ist für Ritter identisch mit einem Säkularisierungsprozess. Aus religiöser Perspektive ist Säkularisierung die Erscheinungsform der modernen Gesellschaft, und zwar überall auf der Welt. Vgl. hierzu etwa Ders., Vortrag »Tradition und Geschichte« (wie Kap. 3, Anm. 238), 7. Als früheste Belege für den Europäisierungsbegriff bei Ritter im Nachlass ist etwa auf entsprechend betitelte Aufzeichnungen im Anschluss an eine Reise zu den Ausgrabungsstätten der Hethiter-Hauptstadt Hattuša im September 1954 (vgl. Europäisierung. Notizen von einer Reise nach Bogasköy, zehnseitiges Typoskript in DLA: Nachlass Ritter) hinzuweisen sowie auf ein Schreiben Ritters an das nordrhein-westfälische Kultusministerium aus demselben Jahr, in dem er den Begriff ebenfalls verwendet (vgl. Ritter, Über Erfahrungen an der Universität Istanbul in: DLA: Nachlass Ritter); dasselbe gilt für ein Schreiben Ritters vom 1. April 1954 an den Rektor und Kurator der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, das zitiert wird bei Sandkühler, Eine lange Odyssee (wie Kap. 2, Anm. 5), 38 (vgl. dazu Kap. 3, Anm. 303). Jünger wiederum verwendet den Terminus 1953 in *Der Gordische Knoten* sachlich nicht anders als spä-

Modernisierungsprozesse, die in Europa ihren geistigen und historischen Anfang nehmen, weltweit ausbreiten: »[E]s [das Wort] erinnert daran, daß die moderne Wissenschaft und Technik und die Formen des Lebens, die heute überall auf der Erde ihren legitimen Ort haben, dem Ursprung nach zu Europa gehören.«[291] Dieser *europäische* Ursprung der im Zuge der »Europäisierung« globalisierten modernen Gesellschaft impliziert freilich für Europa selbst wie für die europäisierte Welt jeweils signifikante Ambivalenzen: Von Europa nimmt die beginnende Weltzivilisation zwar ihren Ausgang, aber da sie sich als »geschichtslos« aus ihrem europäischen Herkommen emanzipiert – und dadurch erst wird sie globalisierungsfähig –, ist es nicht dieses herkünftige Europa, das sich gleichsam die Welt kolonialisiert, sondern es ist ein von seinen geistig-geschichtlichen Voraussetzungen entkleidetes Europa, welches die übrige Welt europäisiert. Was aus Europa übernommen wird, ist nicht etwa das Christentum oder irgendeine historische Substanz Europas, sondern die in Europa daraus hervorgegangene Gesellschaft, deren Rationalität, ihre Industrie und Technik, ihre Urbanität, ihre Wissenschaften und ihr Bildungssystem. Insofern wiederum begegnet die außereuropäische Welt im Zusammenhang ihrer Modernisierung einer von ihren jeweiligen kulturellen Herkünften unabhängigen Moderne, welche die aus Europa bekannten Entzweiungs- bzw. Entfremdungsphänomene mit der charakteristischen Abweichung reproduzieren, dass sie sich historisch nicht aus der eigenen Herkunftskultur herleiten lassen und die überzeugende Vergegenwärtigung einer ihnen zugrunde liegenden Ganzheit somit mit besonderen Schwierigkeiten konfrontiert ist. Gleichzeitig geht mit der aktiven Aneignung der »Europäisierung« aber auch das Ende der europäischen Vorherrschaft über die Welt einher.

> Mit der Europäisierung ist Europa selbst aus den Schranken seiner eigenen Geschichte herausgetreten. Es beginnt sich eine die Erde und ihre Völker umgreifende Weltzivilisation und Gesellschaft zu bilden. In ihr wird auch das alte Europa wie die anderen Kontinente und die anderen Kulturen als ein Glied und als ein Teil des Ganzen stehen. Aber diese Weltzivilisation ist zugleich die Frucht und das Werk des europäischen Geistes selbst, nicht das ihm Fremde, sondern die reale Entfaltung dessen, was als Möglichkeit und als Ziel in ihm angelegt und von ihm selber hervorgebracht ist. […] Das bedeutet aber, daß ein Europa, das sich gegen die aus der Europäisierung entspringenden Probleme und Aufgaben verschließt, sich gegen sich selbst und gegen die Rolle verschließt, die ihm im Verhältnis zu den Völkern zufällt, die in den Prozeß der Europäisierung eingetreten sind.[292]

ter Ritter, nämlich im Sinne einer »Einführung westlicher Gedanken und Verfahren« außerhalb Europas – wobei im Verständnis dieses Vorgangs eine signifikante Differenz besteht und Jünger Europa im Übrigen in einem engen Sinn versteht, insofern er als Beispiel für eine politisch betriebene »Europäisierung« auf die Reformen Peters des Großen verweist. Vgl. Jünger, Der Gordische Knoten (wie Kap. 3, Anm. 7), 51–54, Zitat 51 (Hervorhebung des Originals entfernt).

291 Ritter, Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 336.

292 Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 336.

Jüngers Projektion eines weltgeschichtlichen Ost-West-Dualismus in die Gegenwart verkennt mithin den in Europa und allen von Europa beeinflussten Teilen der Welt eingetretenen Bruch der modernen Gesellschaft mit ihrer Herkunftsgeschichte. Sein »scheinbar so großartige[s] Bild einer die Weltgeschichte bestimmenden Achse«[293] ist für Ritter Blindheit für die geschichtliche Gegenwart des Ostens wie des Westens selbst. Auf China, Japan, Indien, Ägypten und die Türkei verweist Ritter als Länder, »die in einem dramatischen, Jahrzehnte überdauernden Prozeß der inneren Umwälzung von den Ordnungen ihrer Vergangenheit und geschichtlichen Herkunft getrennt worden sind.«[294] Vermittelt nicht zuletzt durch den europäischen Kolonialismus bzw. durch eine im Widerstand gegen den von Europa ausgehenden Imperialismus notwendig werdende Anpassung würden überall auf der Welt traditionelle Gesellschafts- und Lebensordnungen überformt durch jene rationalisierten und versachlichten Formen modernen Lebens, wie sie in Europa seit Beginn der Neuzeit entstanden seien. Indem diese Länder aber, gerade wenn sie den Kommunismus als leitende politische Ideologie übernommen haben, aktiv in den Prozess der »Europäisierung« eintreten und sich die moderne europäische Zivilisation zu eigen machen, geht die europäisch-imperiale Hegemonie in der Welt zu Ende.[295]

Den Vorgang der »Europäisierung« in seiner Vielschichtigkeit, in dem sich die sich europäisierenden Völker sowohl aus ihrem jeweiligen Herkunftszusammenhang lösen wie auch aus der europäischen Vorherrschaft, beobachtet Ritter in erster Linie am Beispiel der Türkei. Seine eigene Erfahrung mit diesem Land geht, wenig überraschend, unmittelbar in seine Schriften und Vorträge ein. Die 1923 von Mustafa Kemal Atatürk begründete türkische Republik ist für Ritter zunächst Ausdruck eines nationalen Freiheitskampfes gegen die von den westlichen Siegermächten verantworteten Zumutungen des Friedensvertrags von Sèvres, dann markiert sie aber auch und vor allem den Bruch mit der eigenen geschichtlichen Herkunft des Landes.[296] Dem entspricht der Kemalismus mit einer konsequenten Modernisierungspolitik, die nicht nur die überkommene islamisch geprägte Ordnung von Staat und Recht überwindet, sondern darüber hinaus den Einfluss der traditionellen Religion im gesellschaftlichen Leben im

293 Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 323.
294 Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 323. Hinzu kommt, dass der Osten in Gestalt der Sowjetunion und seiner Satellitenstaaten auf einer auf modernem Boden in Westeuropa entstandenen Theorie und Ideologie aufbauen; vgl. Ders., »Voraussetzungen des Koexistenzproblems von ›West und Ost‹« (DLA: Nachlass Ritter), zwölfseitiges Typoskript, datiert auf 1955.
295 Vgl. Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 323f.
296 »[D]as Geschichtliche und Beispielhafte dieser Erhebung liegt nicht in der Abwehr der Fremdherrschaft als solcher, sondern darin, daß die befreite Nation ihre alten geschichtlichen Ordnungen hinter sich läßt und diejenigen geistigen und gesellschaftlichen Mächte zur Grundlage ihrer Zukunft macht, die den Europäern die Überlegenheit gaben, auf der ihre Vorherrschaft beruhte.« Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 325.

Sinne des Laizismus beschneidet.[297] Ritter kann in der Türkei gleichsam persönlich beobachten, wie Prozesse gesellschaftlicher Modernisierung und »Europäisierung« mit politischer Entschiedenheit und Rücksichtslosigkeit gegenüber den althergebrachten Verhältnissen durchgesetzt werden. Das mag ihn zwar beeindruckt haben, doch steht er dem keineswegs unkritisch gegenüber.[298] Was in Europa »die Frucht und die Zusammenfassung langdauernder geschichtlicher Entwicklungen« sei, bedeute in der Türkei nun »die Friktion mit den früheren Lebensgrundlagen.«[299]

> Die Scheidung der Zeiten ist so kein äußerer Vorgang; das Leben wird bis in seinen Wurzelgrund verändert. […] Die Europäisierung erscheint als die Revolution, in welcher nichts fest bleibt und alles sich auflöst und in Bewegung gerät, das sittlich religiöse Dasein nicht weniger als die äußeren gesellschaftlichen Ordnungen.[300]

Darüber hebt Ritter den Laizismus des Kemalismus hervor. Zum ersten Mal in der Geschichte der islamischen Welt höre der Islam auf »das Fundament zu sein, auf dem sich alle sittlichen, rechtlichen und politischen Ordnungen aufbauen. An seine Stelle tritt der Staat und die von ihm getragene Bildung.«[301] Dadurch

297 Dasselbe gilt auch außerhalb des religiösen Bereichs. Ritter verweist abgesehen von staatsrechtlichen Reformen im Einzelnen etwa auf die Abschaffung des religiösen Rechtssystems und die Einführung bürgerlicher Familiennamen, auf die Reform von Schriftsystem und Zeitrechnung, außerdem auf eine allgemeine technische, industrielle und infrastrukturelle Modernisierung im ganzen Land (vgl. Ders., Europäisierung [wie Kap. 3, Anm. 109], 326f.). Darüber hinaus wären auch die Schaffung einer staatlichen Religionsbehörde, die Einführung des metrischen Maß- und Gewichtssystems, die Einführung der Zivilehe, die Turkisierung der Sprache, das Verbot religiöser Orden und Klöster, die Säkularisierung des Bildungs- und Hochschulwesens, bestimmte laizistische Kleidervorschriften (Kopftuchverbot, Verbot traditioneller männlicher Kopfbedeckungen), Maßnahmen zur Frauenemanzipation, das Verbot der Polygamie u.a.m. zu nennen, ein in dieser Form beispielloses Reformprogramm. Vgl. Kreiser, Die neue Türkei (wie Kap. 3, Anm. 278), insb. 383–423.

298 Allerdings grenzt er die kemalistische Reformpolitik auch vom »banalen Optimismus« europäischer Fortschrittsideologen ab: »Wo aber das Vormoderne noch die tägliche Wirklichkeit ist, da gehören zu ihm das Unmenschliche vieler Dienstleistungen, die Mühsal urtümlicher Techniken, die Krankheit und das Elend der Lehmhütten, die Gefährdung durch Mißwuchs und Dürre und Überschwemmung, die Seuche, die Kindersterblichkeit, das Dumpfe überhaupt, das primitive Verhältnisse kennzeichnet. So wird der Reisende lernen, daß die Fortschrittsidee da etwas anderes bedeutet, wo sie nicht das Idol einer leeren Perfektion ist, sondern die Notwendigkeit meint, diejenigen Möglichkeiten menschlichen Seins zu schaffen, die in den europäischen Ländern längst zur selbstverständlichen Voraussetzung eines menschlichen Lebens geworden sind.« Ritter, Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 330. Es scheint, als spräche Ritter hier auch von sich selbst.

299 Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 326.

300 Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 332.

301 Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 332. Gerade weil die im Christentum seit Augustinus gegebene Unterscheidung göttlicher und weltlicher Ordnung dem Islam unbekannt sei, neigten Europäer dazu, das Gewicht dieser Trennung von bürgerlicher und religiöser Sphäre in der Türkei zu verkennen: »Islam ist schlechthin ›Unterwerfung‹, Unterwerfung des ganzen Daseins in allen seinen Bereichen unter die Gesetze und Gebote des Koran und der mohammedanischen Überlieferung. […] Islam ist der Sinn der staatlichen Ordnung selber.« Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 333.

habe sich aber, so Ritter, eine »Spaltung des Daseins auch der einzelnen [ergeben], durch die es bis in seinen Grund getroffen wird. […] Das Leben zerfällt in sich in zwei Bereiche; zwischen ihnen gibt es keine Vermittlung.«[302]

Weitaus schärfer als Ritter es in Westeuropa oder gar in der Bundesrepublik dieser Jahre bemerken musste, wird ihm in der Türkei das Problem der Selbstentfremdung des in seinen tradierten und religiösen Bindungen verwurzelten Individuums, wie er selbst es wenige Jahre zuvor noch beschrieben hatte, innerhalb der modernen Gesellschaft vor Augen geführt.[303] Und dies gilt ganz unabhängig davon, dass sich die vom Positivismus genährte Erwartung, dass mit dem gesellschaftlichen Fortschritt und entsprechenden politischen Maßnahmen die traditionellen islamisch geprägten Lebensordnungen über kurz oder lang verschwinden würden, schon in den 1950er Jahren als Trugschluss erwiesen hatte.

Während der beiden Jahre von Joachim Ritters Aufenthalt in Istanbul amtierte mit Adnan Menderes der erste Ministerpräsident der türkischen Republik, dessen Demokratische Partei bei den freien Wahlen des Jahres 1950 eine Mehrheit gegen die kemalistische Republikanische Volkspartei errungen hatte. Menderes war während seiner Amtszeit unter anderem bestrebt, den strikten Laizismus aufzuweichen, indem beispielsweise der muslimische Gebetsruf in arabischer Sprache wieder zugelassen wurde.[304] Das auf diese Weise zum Ausdruck kommende

302 Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 333.

303 Für den Philosophen Ritter ergab sich daraus ein pragmatisches Problem, wie er an das nordrhein-westfälische Kultusministerium berichtete: »Die jüngere Generation hat […] keinerlei Zugang zu den Quellen der eigenen Tradition und Geschichte. Sie vermag nicht einmal mehr die vorrevolutionäre Literatur der türkischen Sprache im Original zu lesen.« Ders., Über Erfahrungen an der Universität Istanbul (wie Kap. 3, Anm. 290). Dies gilt auch für den ideologisch herrschenden Positivismus generell: Schon »heute beginnt man zu fühlen, daß die herrschende positivistische Auffassung von Wissenschaft und wissenschaftlicher Bildung nicht tragfähig ist und daß die eigene Vorstellung von Europäisierung nicht mehr mit dem übereinstimmt, was Europa selbst geistig ist.« Aus einem Brief Ritters vom 1. April 1954 an den Rektor und Kurator der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, zitiert nach Sandkühler, Eine lange Odyssee (wie Kap. 2, Anm. 5), 38. Ähnlich auch: »Die Gründung der modernen Universität ist geistig von der Überzeugung getragen, dass in der modernen Welt die Wissenschaften auch die Aufgaben zu übernehmen haben, die vorher der Religion und den religiös-sittlichen Traditionen zufielen. Die Vorstellung von Europa bestimmt, die vom Positivismus Auguste Comtes geprägt wurde. Die Folge ist, dass die Universität – selbst ohne geschichtliche Traditionen – völlig isoliert und auch ohne Zusammenhang mit dem geistig-sittlichen Leben ›draussen‹ ist, das in Anatolien noch tief im Islam wurzelt. Auf der anderen Seite regt sich das Gefühl, dass die herrschende positivistische Definition von Wissenschaft und wissenschaftlicher Bildung nicht tragfähig ist. Man sieht, dass führende Geister in Europa sie hinter sich gelassen haben. Die Unruhe wächst, dass das, was man unter Europäisierung geistig versteht, nicht mehr mit dem übereinstimmt, was Europa selbst geistig ist.« Vgl. Ritter, Über Erfahrungen an der Universität Istanbul (wie Kap. 3, Anm. 290).

304 Diese Maßnahme wird von Ritter im »Europäisierungs«-Aufsatz erwähnt (vgl. Ders., Europäisierung [wie Kap. 3, Anm. 109], 334). Menderes' auch durch solche Maßnahmen gestützte Popularität unter der religiösen Bevölkerung ermöglichte seiner Partei weitere Wahlsiege 1954 und 1957. Die Regierung Menderes wurde 1960 durch einen Militärputsch gestürzt und Menderes später bei einem Gerichtsprozess zum Tode verurteilt; u.a. wurde ihm aufgrund der antigriechischen Pogrome des Jahres 1955 der Prozess gemacht. Vgl. Kreiser, Die neue Türkei (wie Kap. 3, Anm. 278), insb. 423–432 und 438–440.

Unvermögen des politischen Laizismus, in der Türkei dauerhafte demokratische Zustimmung bei der Bevölkerung zu gewinnen, blieb Ritter nicht verborgen. Die politische Neutralisierung des Islam durch einen religionsfeindlichen Staat verweist ihm zufolge auf ein strukturelles Problem: »Es liegt darin, daß die Wissenschaft und der Staat – nicht zufällig oder weil Fehler gemacht worden sind, sondern ihrem Prinzip nach – nicht in der Lage sind, die Weisung der Religion zu übernehmen oder zu ersetzen.«[305] Dies erweise sich nicht allein im ungebrochenen Fortbestand der religiösen Tradition überhaupt, sondern auch in ihrer offenen Gegnerschaft zum laizistischen Staat. Die gesellschaftliche Entzweiung begünstige ein scharfes Auseinandertreten von reaktionär-herkunftsorientierten und revolutionä r-zukunftsorientierten Kräften, denen eine Vermittlung fehle. In der Türkei zeige sich so ein grundsätzliches Problem des »Europäisierungs«-Vorgangs:

> Wo es keine Macht der Versöhnung und Vermittlung gibt, da gehören die revolutionäre Verneinung der Herkunft und die reaktionäre Verneinung der Zukunft unlösbar zusammen; die innere Zerrissenheit nimmt zu und treibt die Versuchung hervor, den unversöhnten Gegensatz durch die Gewalt zu lösen.[306]

Dieses ungelöste Problem ist in der Türkei zwar kein prinzipiell anderes, als es im Widerspiel von Verfalls- und Fortschrittstheorien auch in Europa besteht, aber es verschärft sich dort dadurch, dass die moderne Gesellschaft aus traditionalistischer Perspektive als von außen kommend erfahren wird, sowie deshalb, weil der Staat nicht die Position einer neutralen Vermittlung einnimmt, sondern als Akteur offensiver Europäisierung auftritt.

Die von Ritter mit der »Europäisierung« bzw. mit der Herausbildung der modernen Gesellschaft verbundene Problemkonstellation erklärt auch, warum er sich in Bezug auf Ernst Jüngers *Gordischen Knoten* mehr noch als an einer in seinen Augen sachlich verfehlten Interpretation der eigenen Zeit und Gegenwart an einem gefährlichen Missverständnis über die damit einhergehenden Konsequenzen für das europäische Selbstverständnis stößt: Er spricht von einer Verschlossenheit gegenüber den aus der »Europäisierung« folgenden Problemen, die sich in einem Geschichtsbild wie dem Jüngers dokumentiere. Einerseits verwirklicht sich in der auf dem Wege der »Europäisierung« sich bildenden Weltzivilisation etwas, das der Möglichkeit nach in der europäischen Herkunft als Moment von Universalisierung und Selbstüberschreitung schon angelegt gewesen ist. Andererseits reproduziert sich auf diese Weise die in Europa bekannte Diskontinuität von Zukunft und Herkunft auch außerhalb Europas. Ritter zufolge habe sich Europa daher in der Gegenwart gerade darin zu bewähren, sich dieser doppelten Problemstellung bewusst zu sein und sie nicht mit überkommenen, unangemessenen Konzepten zu verstellen:

305 Ritter, Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 334.
306 Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 335 (Hervorhebung des Originals entfernt).

> Es hat sich als das »alte« Abendland darin zu bewähren, daß es bereit ist, die Probleme der Europäisierung als seine Probleme zu begreifen, um so das, was es für sich selbst ausgetragen hat, nun auf dem Boden der universal gewordenen Gesellschaft für die Einheit von Zukunft und Herkunft fruchtbar zu machen.[307]

Mit seinem Aufenthalt in der Türkei setzt bei Ritter somit eine zunehmend kritische Distanzierung von jener »düstere[n] und fanatische[n] Reaktion, für welche das Neue insgesamt das Böse ist, der Einbruch fremder zerstörerischer Gewalten in die durch Überlieferung geheiligten Ordnungen«[308], ein. Sie tritt an die Seite der bei ihm bereits zuvor präsenten Kritik auch der Fortschrittsideologien; in beiden erkennt er die Gefahr, die von ihnen jeweils postulierten Entfremdungsstrukturen der modernen Welt selbst erst herzustellen oder zu verschärfen. Demgegenüber betont Ritter nun umso deutlicher nicht nur die Legitimität der modernen Gesellschaft mitsamt der mit ihr verbundenen spezifischen Wohlstandsgewinne, sondern auch die Notwendigkeit einer wirksamen Vermittlung und Versöhnung der getrennten Sphären von Subjektivität und Gesellschaft. Deren Entzweiung als Möglichkeitsbedingung von Freiheit und modernen Lebensbedingungen sei gegen Bestrebungen zu ihrer Beseitigung ebenso zu sichern wie gegen die ihr innewohnenden zentrifugalen Tendenzen. In der Türkei lassen sich für Ritter allerdings nicht nur die guten Gründe für gesellschaftliche Modernisierung beobachten, sondern letztlich auch das Misslingen ihrer adäquaten politischen Vermittlung. Die in der kemalistischen Staatstheorie inkorporierte, vom Positivismus des 19. Jahrhunderts genährte Erwartung, die alte Religion werde mit dem wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt von selbst verschwinden, hat sich als Trugschluss herausgestellt.[309] Man wird daher zusammenfassend nicht sagen können, dass Ritters Aufenthalt in der Türkei zu einer fortschrittsoptimistischen Akzentuierung seines Denkens aus dem Geiste des Kemalismus geführt hätte. Auch wenn ihn dessen politisches Modernisierungsprogramm beeindruckt haben mag, sah Ritter sehr deutlich Gefahren eines Misslingens der Vermittlung von Zukunft und Herkunft, nicht zuletzt aus dem durch den Kemalismus betriebenen Versuch, die sozialintegrativen Kräfte der alten Religion durch das säkulare Medium des Nationalismus zu substituieren.[310]

307 Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 339f.

308 Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 334.

309 Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 334. Allgemeiner für die Säkularisierungserwartungen des europäischen 19. Jahrhunderts vgl. Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 338.

310 Der Nationalismus bildet, wie auch der Laizismus, eines der sechs Grundprinzipien, der ›Pfeile‹ des Kemalismus und findet sich entsprechend in der Verfassung der Türkischen Republik verankert; vgl. Agai, Islam und Kemalismus (wie Kap. 3, Anm. 278). In einer Notiz im Nachlass bemerkt Ritter, dass das fast vollständige Verschwinden der griechischen, der armenischen und der jüdischen Minderheiten aus der Türkei zur Zerstörung eines sozialen Gefüges geführt habe, in dem diese Minderheiten gerade den bürgerlichen Mittelstand gebildet hätten. Eine zwischen Ober- und Unterschicht vermittelnde, die tradierte Substanz von Sittlichkeit und Bildung in einer gemeinsamen Sphäre wahrende Bevölkerungsschicht sei nicht mehr vorhanden, was

Ungeachtet dieser kritischen Reflexionen über die türkischen Zustände jener Zeit zeigt sich in Ritters Denken nach seiner Rückkehr aus Istanbul stärker als zuvor auch ein gewissermaßen pragmatischer Zug in der Wendung gegen eine als frivol empfundene, romantische Überhöhung unentzweiter vormoderner Lebensordnungen. Sehe man mit eigenen Augen, was alles auch zu diesen gehört habe – mühevolle Arbeit, Elend und Krankheit, Dürren und Überschwemmungen, Seuchen und Kindersterblichkeit usw. –, so müsse man anerkennen, »daß die moderne Technik im Verhältnis zum Alten der reale und positive Fortschritt zu menschlicheren Verhältnissen ist.«[311] Diese Form des Fortschritts sei die schiere Notwendigkeit,

> diejenigen Möglichkeiten menschlichen Seins zu schaffen, die in den europäischen Ländern längst zur selbstverständlichen Voraussetzung eines menschlichen Lebens geworden sind. Wo zum erstenmal in das Dorf die Schule, das Licht, die ärztliche Station kommen, […] da wird das romantisch-ästhetische Verhältnis zum Alten unredlich.[312]

Diese sich beispielhaft in der Türkei zeigenden Probleme in der Folge der »Europäisierung« sind für Ritter allerdings nur ein Spiegel auch der Probleme, die Europa selbst mit sich ausgetragen habe und noch austrage:

> In der Geschichte der Europäisierung kehren – nun im Maßstab der Kontinente und im Verhältnis zu allen Kulturen – die Probleme der Diskontinuität zwischen Herkunft und Zukunft wieder, die Europa für sich selbst zu lösen und auszutragen hatte. […]
> Dahinter steht die seit dem Beginn der Neuzeit nicht abreißende, von den großen Geistern getragene und aus ihren Leiden genährte Geschichte der Auseinandersetzung um die *Versöhnung der abendländischen Herkunft mit der durch die moderne Zivilisation bestimmten Zukunft*. […]

wiederum dazu beigetragen habe, dass sich je das einzelne Individuum als unverbunden und von Eigeninteressen geleitet in der Gesellschaft positioniere, während umgekehrt der Staat eine stark isolierte und obrigkeitliche Rolle einnehme. Der Nationalismus versuche als Band aufzutreten, wo es an einer gemeinsamen geistig-sittlichen Substanz fehle, doch abgesehen vom Bewusstsein der eigenen nationalen Überlegenheit bleibe er ohne Inhalt und werde so – wie gegen die Minderheiten – zu einer Gefahr. Andererseits berichtet Ritter auch mit Hochachtung von der kulturellen, sprachlichen und religiösen »Selbstbehauptung« der bis in die 1950er Jahre in Istanbul verbliebenen griechischen Bevölkerung, die infolge von Pogromen im Herbst 1955 – wenige Monate nach Ritters Rückkehr nach Münster also – fast vollständig aus dem Land vertrieben werden sollte. Vgl. Ritter, »Europäisierung. Notizen von einer Reise nach Bogaskoy« (wie Kap. 3, Anm. 290); zum historischen Hintergrund vgl. Kreiser, Die neue Türkei (wie Kap. 3, Anm. 278), insb. 423–432, sowie insb. Dilek Güven, Nationalismus und Minderheiten. Die Ausschreitungen gegen die Christen und Juden der Türkei vom September 1955, München 2012.

311 Ritter, Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 330.

312 Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 330. Analog: »Formeln wie die von der Wissenschaft und Technik als Entseelung, Entgötterung, Entmenschlichung der Welt, von ihrem Nichtssein als Verwüstung der Erde gehören zum Weg in die Provinz und würden, wenn sie ernst genommen würden, Europa aus dem Zusammenhang der aus ihm hervorgehenden Zivilisation herausbringen und es selber lahm legen.« Ders., »Voraussetzungen des Koexistenzproblems von ›West und Ost‹« (wie Kap. 3, Anm. 294), 10.

> Aber mit der Europäisierung ist *diese Versöhnung* zum *Problem aller Völker* geworden, und ein Europa, das sich auf sich selbst beschränkt und das allgemein gewordene Problem der Diskontinuität von Herkunft und Zukunft nicht als sein Problem annimmt, ist bereit zu vergessen, daß nicht nur die moderne Zivilisation ihm zugehört, sondern auch die Bildung, die das negative Verhältnis des Fortschritts zur Herkunftsgeschichte zu überwinden vermag.[313]

3.2.4 Politik und Religion in der Gesellschaft der Entzweiung

In den allgemeinen Problemen der »Europäisierung« auch die *eigenen* zu erkennen, Konsequenzen einer Struktur der Moderne, die auch Europa selbst beträfen und mit denen es sich auseinanderzusetzen gelte, dies entspricht einer Anfrage, die Ritter nicht nur im weltgesellschaftlichen Zusammenhang an Ernst Jünger und so vermittelt an das westliche Europa überhaupt in seinem Verhältnis zur übrigen Welt richtet. Es beschreibt vielmehr auch das Selbstverständnis, mit dem Ritter den einzelnen Menschen in den Zusammenhängen seiner modernen Gegenwart stehen sieht. Ritters eigene Philosophie entwickelt sich in Anknüpfung an Aristoteles und Hegel zur Auseinandersetzung mit der eigenen Zeit und Gegenwart in der Absicht, den Weg der Selbstbeschränkung auf ein vermeintliches geistiges Proprium oder des Rückzugs in eine sich selbst genügende Innerlichkeit zu vermeiden. Stattdessen hebt Ritter die Verantwortung des Philosophen und Intellektuellen für eine unvermeidlich in Entzweiung befangene Ganzheit der Welt hervor, die in letzter Konsequenz freilich eine allgemeine bürgerliche Verantwortung ist. Die Zusammengehörigkeit von Subjektivität und Gesellschaft in ihrer Entzweiung zu vergegenwärtigen, ist auf theoretischer und begrifflicher Ebene zwar zunächst Aufgabe des Philosophen. Doch bliebe diese Tätigkeit ein akademisches Glasperlenspiel, wenn sie nicht einherginge mit einer bürgerlichen Praxis, in der sich der Vernunftgehalt der entzweiten Gesellschaft realisierte. Dazu freilich ist das Bewusstsein nötig, dass die fortdauernde sittliche Substanz einer Gesellschaft nicht nur nicht auf eine gemeinschaftlich oder gar politisch-rechtlich vermittelte Verbindlichkeit angewiesen ist. Vielmehr wird sie unter der Bedingung ihrer Freisetzung von solchen Verpflichtungen gerade erst in der modernen Welt in die Lage versetzt, in Übereinstimmung mit dem freien Willen der Bürger ihr volles sittliches Gewicht zu entfalten. Die Gesellschaft der Entzweiung ist der Ort, an dem der Mensch als freies Vernunftwesen zu seiner metaphysischen Bestimmung gelangt, und daher erscheint die Vorstellung, diese Entzweiung könne und solle beseitigt werden, nicht nur illusionär, sondern gefährlich. Gegen die von Ritter betonte Gefahr jedoch, die im Funktionsmodus natürlicher Bedürfnisse des Menschen und ihrer Befriedigung auf dem Wege des Konsums eigene Dynamik entwickelnde bürgerliche Gesellschaft

313 Ders., Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 338f. (Hervorhebung im Original).

könne die Sphäre der Subjektivität und die in ihr gewahrte Substanz humanen Lebens gewissermaßen kolonisieren oder gar beseitigen, wird es notwendig, über eine eskapistische Selbstverkapselung der Individuen hinaus gemeinschaftlich Institutionen bürgerlicher Sittlichkeit auszubilden und, jenseits des Funktionsparadigmas von Bedürfnissen und ihrer Befriedigung, zu behaupten und zu stärken. Diese Aufgabe, Institutionen bürgerlicher Sittlichkeit in ihrem Wirken zu bekräftigen, ihren Fortbestand durch geeignete Rahmenbedingungen funktionell sicherzustellen und gleichermaßen mit der Freiheit des wirtschaftlichen Lebens von partikularen Konzepten des Guten und Wahren zu balancieren, kommt, wie wir bereits gesehen haben, dem Staat zu. Im Gegensatz zur Gesellschaftstheorie erarbeitet Ritter zwar keine dezidierte Analyse der Staatslehre der Hegelschen *Rechtsphilosophie*, sodass im Detail auch unklar bleiben muss, wie Ritter sich die Tätigkeit des sittlich bestimmten Staates vorstellt. Odo Marquard hat diese Funktion des Staates (und der Philosophie) prägnant und mit Recht als die von »Hütern der Entzweiung« umschrieben: »Sie sind – geistig und politisch – die Mächte, die verhindern, daß die Zukunft die Herkunft oder die Herkunft die Zukunft negiert.«[314] Und Marquard ergänzt dies um die Bemerkung: »Es geht – in dieser modernen, der bürgerlichen Welt, in der wir leben – also nicht um Identität. Vielmehr müssen wir die Entzweiung von Herkunft und Zukunft ertragen (oder zugespitzt: wir müssen das Doppelleben, das Zweifachleben, als Zukunftsmenschen und Herkunftsmenschen lernen).«[315]

Der moderne Staat ist ein freiheitlicher und säkularer Rechtsstaat. Jede andere Form der Staatsverfassung, wird sie auch auf dem Boden der modernen Welt ausgebildet – wie die totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts –, muss den mit der Französischen Revolution erreichten Stand der Verwirklichung menschlicher Freiheit unterlaufen. Der Staat verhält sich gegenüber partikularen Konzepten eines guten Lebens neutral, wiewohl insoweit wohlwollend, als er weiß, dass weder er selbst noch die bürgerliche Gesellschaft in der Lage sein können, ein Gutes, Wahres und Schönes aus sich zu entwickeln – und doch, als Grund einer sittlichen Substanz, auf ihr Bestehen angewiesen bleiben, um die Struktur der Entzweiung zu erhalten und mit Leben zu füllen. Dies gilt so auch für das Verhältnis des modernen Staates zu den einzelnen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, die auf seinem Boden be- oder entstehen. So wenig er als Staat für deren Gedeihen eintreten kann, so wenig er überhaupt in der Lage ist, sittliche Substanz aus eigener Kraft zu erhalten, so sehr muss er doch umgekehrt auch den Freiheitsraum der bürgerlichen Gesellschaft in ihrem Verhältnis zur Sphäre der Subjektivität erhalten. Partikulare Konzeptionen eines guten Lebens können

314 Marquard, Positivierte Entzweiung (wie Kap. 1, Anm. 13), 449.

315 Ders., Positivierte Entzweiung (wie Kap. 1, Anm. 13), 450f. Eine Kritik der Marquardschen Deutung Ritters, insofern er dessen Philosophie als positivierte Entzweiungsphilosophie verstehe und Ritters Philosophie somit eine gewisse Wendung ins Postmoderne zu geben scheine, die Ritters Intention nicht ganz gerecht werde, findet sich bei Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), insb. 191–193.

keinen Anspruch auf ihre gesellschaftliche und politische Universalisierung erheben, und sie sind vielmehr dem an sie gerichteten kognitiven Anspruch ausgesetzt, die religiös-weltanschauliche Neutralisierung von Gesellschaft und Staat in ihren Vernunftgründen zu akzeptieren, ja – so Ritter, wie sich im Folgenden noch zeigen wird – sie sich möglichst zu eigen zu machen.

Wir haben gesehen, dass eine grundsätzliche theoretische Differenz zwischen dem vortürkischen und dem nachtürkischen Ritter bzw. dem ›Ästhetik-Ritter‹ und dem ›Gesellschafts-Ritter‹ der Marquardschen »Fundamentalkantate« in der dort formulierten Schärfe nicht gegeben ist, zumal sich dem vortürkischen Ritter eine prägnant ausgearbeitete Theorie der modernen Welt, die der des nachtürkischen Ritter entgegengesetzt sein könnte, gar nicht entnehmen lässt. Auch sollte retrospektiv die Bedeutung des Türkei-Aufenthaltes für die nichtsdestoweniger bei Ritter feststellbaren theoretischen Nuancierungen im ersten Nachkriegsjahrzehnt nicht überschätzt werden. Gleichwohl lassen sich Ritters türkische Erfahrungen in einigen Punkten sehr deutlich seinen Äußerungen ablesen, was zumal die Wertschätzung technischer und gesellschaftlicher Fortschrittsprozesse angeht, deren offenbare Notwendigkeit im Angesicht vormoderner Lebensverhältnisse kulturkritische Verfallstheorien für Ritter geradezu unredlich werden lässt. Aber auch das politische Fortschrittsprogramm des Kemalismus hinterlässt bei Ritter seine Spuren in einer differenzierten und kritischen Auseinandersetzung. Hier ist es gerade eine durch den Staat als neutralen Akteur im Zusammenspiel der entzweiten Bereiche von Subjektivität und Gesellschaft zu leistende Vermittlung, die Ritter im Falle der Türkei vermisst – was in seinen Augen mittelbar die Zerstörung der Freiheitsräume und mithin der Vernunftgründe der Entzweiung überhaupt zur Folge haben dürfte. Insgesamt unterstreichen Ritters türkische Erfahrungen so seine Distanz gegenüber dem Anliegen, Entzweiung sozusagen traditionalistisch rückabzuwickeln, ebenso wie gegenüber ihrer revolutionären Verschärfung hin zu einer Beseitigung sittlicher und religiöser Bestände, wie sie der Kemalismus nicht anders beabsichtigte als etwa der Marxismus. Insofern verdankt sich die auf der parallelen und gleichförmigen Zurückweisung von Verfalls- und Fortschrittstheorien aufbauende Entwicklung der Entzweiungstheorie als einer dezidiert positiven Theorie bei Ritter überhaupt erst diesen beiden Jahren in Istanbul, während er die moderne Entzweiung zuvor noch vorrangig im Modus der Negativität, als Entfremdung, auffasste.

Schließlich gewinnen in dieser Zeit auch Ritters bereits in den vortürkischen Jahren angelegte Überlegungen die ubiquitäre und homogene Ausbreitung der modernen bürgerlichen Gesellschaft über die Welt hin zu einer Weltgesellschaft betreffend die begriffliche Gestalt der »Europäisierung«. In der Türkei findet er allerdings eine Gesellschaft vor, die unter dem Druck der »Europäisierung« die Verbindung zu ihren geschichtlichen Wurzeln zu verlieren droht und dadurch umgekehrt ihre soziale Integration durch übersteigerten Nationalismus zu bewahren versucht. Gleichzeitig zeigt sich der mit dem gesellschaftlichen Fortschritt als »Europäisierung« verbundene Säkularisierungsprozess in zeitlicher Verdichtung

und politischer Verschärfung. Diesen Vorgang der »Europäisierung« macht Ritter, auch als Vorgang von Säkularisierung, in seiner Ambivalenz begreiflich. Denn wo in Europa die Moderne sich zwar als voraussetzungslos setzt, sich aber historisch aus der Substanz der Tradition entwickelt, so tritt sie außerhalb Europas als von außen kommend und im Gegensatz zu den dort jeweils bestehenden Herkunftskulturen auf. Umso entscheidender wäre es, sie dort gleichsam autonom zu verankern, und umso wichtiger erscheint Ritter demgegenüber auch die gemäßigte Position einer Trennung von Staat und Religion, die individuell sittlich auch an tradierte Religionen zurückgebunden bleibt.

Die ersten Jahre nach der Rückkehr aus Istanbul erweisen sich rückblickend als Ritters publizistisch produktivste Jahre. In der zweiten Hälfte der 1950er Jahre, bis zum Zeitpunkt der Übernahme des Rektorats der Universität Münster zum akademischen Jahr 1962/1963, legt er eine ganze Reihe an Aufsätzen vor,[316] die zusammen jene Reifeform seiner Philosophie erkennen lassen, wie sie hier vorgestellt wurde. Sie bilden gewissermaßen die theoretische Grundlage für das ab den 1960er Jahren verstärkte hochschul- und wissenschaftspolitische Engagement Ritters, in dem sich auch das seiner Philosophie zugrunde liegende Bildungs- und Universitätsverständnis realisiert. Andererseits erscheint das erste Jahrzehnt von Ritters Münsteraner Tätigkeit ab 1946 so rückblickend als Zeit einer von der Entzweiungs- bzw. Entfremdungsdiagnose und der Einsicht in die Notwendigkeit einer Bewahrung und beständigen Vergegenwärtigung dessen, was in der bürgerlichen Gesellschaft nicht eigenständig reproduziert zu werden vermag, ausgehenden Suche nach einer befriedigenden philosophischen Klärung der Struktur der Moderne, die keinesfalls als ästhetisch oder restaurativ missverstanden werden sollte. Im ersten Jahrzehnt des Bestehens des Collegium Philosophicum bleibt Ritters intellektuelle Entwicklung allerdings gewiss nicht ohne Wirkung auf seine Studenten, was sich in ihren späteren Überlegungen zu den Veränderungen in Ritters Philosophie auch widerspiegelt.

Mit dem Fortfallen des kulturpessimistischen Blickwinkels der ersten Nachkriegsjahre und der schließlich vorbehaltlosen Akzeptanz des anfänglich noch skeptisch bewerteten Faktums, dass die moderne Gesellschaft notwendig keine christliche Gesellschaft sein könne, lässt sich ab der zweiten Hälfte der 1950er Jahre bei Ritter allerdings auch ein Rückgang expliziter Äußerungen zu Fragen der Rolle

316 In der chronologischen Folge ihrer Veröffentlichung handelt es sich um die Aufsätze: »Europäisierung als europäisches Problem« (1955/1956; wie Kap. 3, Anm. 109), »Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks« (1956; wie Kap. 1, Anm. 20), »Hegel und die französische Revolution« (1956/1957; wie Kap. 3, Anm. 51), »Die große Stadt« (1960; wie Kap. 3, Anm. 10), »›Naturrecht‹ bei Aristoteles« (1960/1961; wie Kap. 3, Anm. 65), »Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität« (1961; wie Kap. 3, Anm. 14), »Person und Eigentum. Zu Hegel ›Grundlinien der Philosophie des Rechts‹ §§ 34–81« (1961; wie Kap. 3, Anm. 64) und »Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft« (1961/1963; wie Kap. 3, Anm. 88) sowie schließlich den aus der Rektoratsrede vom 16. November 1962 hervorgegangenen Aufsatz »Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft« (in: Joachim Ritter, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt a.M. 2003, 407–441).

der Religion bzw. des Christentums in der modernen Welt feststellen. Einerseits kommt darin ebenjene geistige Entwicklung zum Ausdruck, die sich mit der religiös-weltanschaulichen Neutralisierung von Staat und Gesellschaft im Ganzen abgefunden hat – und dies keineswegs in nur resignativer Weise –, sodass die Klage über einen etwaigen Bedeutungsverlust der christlichen Religion, den zu befürchten im Kontext der 1950er Jahre womöglich auch nicht notwendig schien, nicht mehr als Aufgabe der zeitanalytischen Philosophie erscheinen kann. Eher wird umgekehrt die Aufgabe dringlicher, das Übergreifen religiös und in anderer Weise motivierter restaurativer Übergriffe auf die Gesellschaft der Entzweiung abzuwehren, wie Ritter es mit seiner Wendung gegen die Verfallstheorien – etwa im Falle Jüngers – übernimmt. Andererseits behält die (christliche) Religion als ein Element der Substantialisierung und Stabilisierung der Subjektivität auch im Rahmen der Entzweiungsphilosophie ihre Bedeutung, und so mag es als Mangel erscheinen, dass Ritter es an ausformulierten Gedanken zur Möglichkeit und Wirklichkeit dieses Wirkens von Religion auf dem Boden der modernen Welt fehlen lässt.

Nichtsdestoweniger finden sich im Nachlass Ritters zwei kleinere Texte, in denen er sich in nachtürkischer Zeit ausdrücklich zum Christentum äußert.[317] In einer nur im Entwurfsstadium überlieferten Notiz tritt die schärfer werdende Wendung gegen die restaurativ-verfallstheoretische Option besonders deutlich hervor.[318] Wie in der Jünger-Kritik des »Europäisierungs«-Aufsatzes wird auch darin die typisierende Entgegensetzung von Westen und Osten dafür kritisiert, dass sie »gegen die akute Problematik dieser Unterscheidung selbst« blind mache. Im Besonderen gelte dies dann, wenn man dabei den Westen als Abendland inhaltlich an die christliche Religion binde; das, was den Westen vom Osten allenfalls unterscheide, sieht Ritter nicht in einer religiösen Bestimmung, sondern in konkreten geschichtlichen und kulturellen Lebenszusammenhängen: »die nicht gesellschaftlichen und nichtpolitischen Gemeinschaften, die Kunst, die Bildung, das ›bürgerliche Leben‹ etc.«[319] Die Gefahr der Rede vom christlichen Abendland liegt für Ritter darüber hinaus jedoch darin, dass sie eine entscheidende Tatsache aus dem Bewusstsein dränge: Diese innerweltlichen Lebenszusammenhänge seien nämlich in der modernen Welt als Bestimmungspunkte dessen, »wofür man lebt und sogar bereit ist, sich selbst einzusetzen«, als das, »worin der Mensch sein Leben und sein Umwillen und Wofür hat«, paralysiert. Mit dem Begriff der Paralyse rekurriert Ritter in diesem Zusammenhang darauf,

317 Auf die daneben eher abstrakten Äußerungen zur Religion im »Europäisierungs«-Aufsatz (wie Kap. 3, Anm. 109) sowie den 1968 erschienenen Aufsatz über »Hegel und die Reformation« (wie Kap. 3, Anm. 102) wurde in dieser Arbeit bereits eingegangen (vgl. Abschnitt 3.1.3).

318 Gemeint ist hier eine im Nachlass Ritters zu findende Notiz unter der Überschrift »Die Gefahr vom christlichen Abendland zu reden«, ein doppelseitig maschinenschriftlich beschriftetes Blatt mit einigen handschriftlichen Ergänzungen (DLA: Nachlass Ritter), handschriftlich auf April 1956 datiert.

319 Ritter, »Gefahr vom christlichen Abendland zu reden« (wie Kap. 3, Anm. 318), recto.

dass es dem modernen Menschen angesichts der Entzweiung seiner subjektiven Lebenswelt und der bürgerlichen Gesellschaft, in die er eingebettet lebt, bzw. der von ihr gesetzten Zwecke vorläufig noch nicht gelungen sei, die sich aus der infolge revolutionärer und emanzipatorischer Modernisierung ergebende Leere an der Stelle der ehedem verbindlichen, nun verlorenen geschichtlichen Substanz zu akzeptieren. Unter den Bedingungen der Entzweiung kann es nicht darum gehen, diese Form sittlicher und religiöser Substanz, die historisch gewachsen ganze Gesellschaften zu prägen und zu integrieren vermochte, zu revitalisieren. Vielmehr muss es für Ritter umgekehrt, den in der Moderne erreichten Grad menschlicher Freiheit anerkennend, den einzelnen Subjekten gelingen, ihr »Umwillen und Wofür« aus Quellen zu schöpfen, die nicht zugleich als für ganze Gesellschaften verbindlich verstanden werden. Stattdessen aber bestehe vorläufig noch eine Leere in diesem Feld fort, während die Rede vom christlichen Abendland die Suggestion aufrichte, es könne doch auf irgendeine Weise gelingen, sie etwa erneut mit dem Ideal einer christlichen Gesellschaft zu füllen – von anderen politisch-ideologischen Identitätsstiftungsangeboten zu schweigen. Diese christlich-abendländische Substitution der erwähnten Leere sei jener durch den Nationalsozialismus durchaus verwandt: »Die Gefahr ist, dass die vorhandene Leere wiederum den Sturm an sich zieht, wie 33, nur dass hier die Macht nicht aus der Leere erst entsteht, selbst als das anarchische Produkt der Leere, sondern als gefügte Welt.«[320]

Hinzu kommt an dieser Stelle eine weitere von Ritter getroffene Unterscheidung. Während das Christentum im Sinne eines religiösen Verhältnisses – von »Glaube, Erlösung, Auferstehung« ist die Rede – weder an das Abendland als seinen Ort noch an eine bestimmte Zeit gebunden sei,[321] bedeute umgekehrt der Versuch einer umfassenden christlichen Bestimmung der innerweltlichen Gesellschafts- und Staatsordnung eine Leugnung dieses Innerweltlichen in seinem eigenen Recht wie auch der strukturellen Unfähigkeit der christlichen Religion, diese Stelle auszufüllen. Ritter stellt insofern eine sowohl christlich-religiös als auch weltlich-politisch begründete Trennung von Politik und Religion fest und verbindet dies mit einer dezidierten Katholizismuskritik, die seiner kaum zehn Jahre älteren Eliot-Rezeption noch denkbar fremd war:

> [D]ie westliche Gesellschaft muss notwendig nicht durch das Christliche definiert sein, sondern dadurch, dass es auf ihrem Boden die Freiheit hat zu bestehen und zu wirken. Aber der Staat muss das Weltliche als dieses schützen, auch gegen die Macht der Kirche, weil es nicht möglich ist, das

320 Ders., »Gefahr vom christlichen Abendland zu reden« (wie Kap. 3, Anm. 318), recto.

321 Ritter beschreibt freilich dieses christliche religiöse Verhältnis zur Welt als generell negativ bestimmt, nicht allein was die Moderne betrifft: die Religion bedeute dem Christen die Kraft, die Welt zu ertragen, »sodass die Leiden durch die Welt bis zum Martyrium dem Christlichen als religiösem Verhältnis nicht widersprechen, sondern gerade seine Voraussetzungen sind.« Ders., »Gefahr vom christlichen Abendland zu reden« (wie Kap. 3, Anm. 318), recto. Das Christentum wäre insofern seinem Wesen nach Entzweiungsreligion.

> Weltliche in das religiöse Verhältnis aufzuheben. Besonders die katholische Kirche versteht das nicht, weil sie in sich auf Herrschaft […] beruht, heisst Freiheit für sie *ihre* Freiheit, sich als einzige zu usurpieren, um in dieser Usurpation das Anderssein als sie zu vernichten und damit die Freiheit selbst zu vernichten, die das Recht des Andersseins ist: Spanien. Wahrscheinlich kann da, wo es allein die katholische Kirche gibt, das Verhältnis nur so sein, dass zuerst die Kirche herrscht und herrschend den Widerspruch und die Empörung gegen sie hervortreibt. Es ist da also immer die Diktatur gegen das Christliche aus der Diktatur des Christlichen möglich, aber keine Mitte, keine Vermittlung und so keine Freiheit. Die katholischen Länder sind der Boden, auf dem in Europa die Diktaturen gewachsen sind.[322]

Sowenig Ritter diese abschließende These weiter ausführt,[323] dokumentiert Ritters knappe Notiz über die »Gefahr vom christlichen Abendland zu reden« in ihrer Skizzenhaftigkeit dennoch eine konsequente Fortführung seiner Überlegungen aus dem Zusammenhang von Entzweiungs- und Europäisierungstheorie. Die zum Ausdruck kommende Wertschätzung der legitimen Erfordernisse dieser Welt und eines im Geiste der Reformation auf das religiöse Bewusstsein des glaubenden Menschen gestützten Christentums verbindet sich mit Ritters positivierter Entzweiungstheorie zu einer schneidenden Kritik an innerweltlichen Machtansprüchen von Religionen, in diesem Fall in erster Linie an der katholischen Kirche, deren vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wenigstens indifferent zu nennendes Verhältnis zur liberalen Demokratie Ritter an dieser Stelle pointiert.[324] Es zeigt sich als trügerische Hoffnung, unter Bedingungen moderner Gesellschaft noch anzunehmen, man könne diese einmal aus ihren Bindungen freigesetzte Gesellschaft wieder in religiösen Bindungen einfangen, ohne damit zugleich auch die Religion selbst zu beschädigen. Diese ver-

322 Ders., »Gefahr vom christlichen Abendland zu reden« (wie Kap. 3, Anm. 318), verso (hier aus dem Original mit stillschweigender Emendation übernommen; die Hervorhebung ist im Original als handschriftliche Unterstreichung wiedergegeben).

323 Denn zumindest im Falle der nationalsozialistischen Diktatur in Deutschland, einem mehrheitlich protestantischen Land, lässt sich der von Ritter gesehene enge Zusammenhang mit dem Katholizismus nicht bestätigen, ebenso wenig auch für die meisten der kommunistischen Diktaturen in Osteuropa.

324 Vgl. hierzu, noch aus einer Perspektive vor Abschluss des Konzils, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Aufl., fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 197–212, darin insb. zur Kritik der traditionellen kirchlichen Lehre 201–207, URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC (Zugriff vom 01.12.2015); sodann mit Blick auf die konziliare Erklärung zur Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* Ders., Einleitung, in: Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils, wieder abgedruckt in: Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Aufl., fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 231–246, URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC (Zugriff vom 01.12.2015).

mag die Ansprüche der innerweltlichen Ordnung aus eigenen Ressourcen nicht zu bestreiten und muss infolgedessen ihre Freiheit – auch die des Glaubens selbst – negieren. Es zeigt sich hier jedoch wiederum auch Ritters Vorstellung von den Aufgaben des Staates mit Blick auf sein Verhältnis zur Religion: Dieser hat, ebenso wie er die Freiheit der Religion als Rechtsanspruch zu wahren und zu schützen hat, insbesondere jedem machtbewussten Ausgreifen der Kirchen und Religionsgemeinschaften in die innerweltliche Ordnung entschieden entgegenzutreten.

So sehr diese religiös-weltanschauliche Neutralisierung des modernen Staates, seine Säkularisierung, im Kontrast zu seinen historischen Wurzeln stehen mag, so widerspricht Ritter doch dem populären Bild, dass sich die westliche bzw. europäische Gesellschaft in der Mitte des 20. Jahrhunderts im Bruch mit ihrer christlich-abendländischen Herkunft befände. Wie wir gesehen haben, sieht Ritter vielmehr die antike und christliche Tradition insgesamt auf die Verwirklichung einer im Wesen des Menschen angelegten Möglichkeit zu Freiheit und autonomem Selbstsein verpflichtet. Gegenüber der in vergleichsweise unvollkommenerem Grad universalisierten und rechtlich-politisch durchgesetzten Freiheit vormoderner Gesellschaften steht die freiheitliche Begründung der modernen Gesellschaft und seines Staates demnach in einem Verhältnis der Kontinuität. Obschon sie sich unabhängig von ihrer geschichtlichen Herkunft selbst setzt, kommt in dieser modernen Welt etwas zur Wirklichkeit, das auch das Denken der Antike und der christlichen Tradition in sich trugen. Dementsprechend ist für Ritter gerade der christlich gesinnte Blick auf die gegenwärtige Gesellschaft in einem Irrtum befangen, wenn er diese verwirft. Im Gegenteil müsste der Christ *als Christ* die moderne Wirklichkeit als seine Wahrheit anerkennen können. Daher motiviert sich Ritters Kritik an klerikalen Machtansprüchen und generell an Restaurationshoffnungen bzw. -erwartungen.

Näher findet sich diese Vorstellung einer gemeinsamen antik-christlichen Lehrtradition und ihres Eingangs in die moderne Welt in einem weiteren, knappen nachgelassenen Text Ritters ausgeführt.[325] Dort rekonstruiert Ritter die christliche Anverwandlung der klassischen griechischen Philosophie und insbesondere ihres ethisch-politischen Verständnisses vom Menschen anhand der Philosophie des Augustinus. Die Feststellung der Griechen, dass das gesatzte Recht der Polis aus einer diese umgreifenden ethischen Ordnung hervorgehen müsse und dass die politische Ordnung insbesondere auf die metaphysische Bestimmung des Menschen aus seinem Selbstseinkönnen zu beziehen sei, dem Menschen diesen Stand und dadurch seine Eudaimonia zu ermöglichen und freizugeben habe, werde maßgeblich durch Augustinus für das Christentum übernommen. Es sind dabei

325 Vgl. Joachim Ritter, »Satzung und ethische Ordnung in der antik-christlichen Lehrtradition« (DLA: Nachlass Ritter), vierseitiges Typoskript mit handschriftlichen Ergänzungen und Korrekturen (undatiert, inhaltlich lässt sich jedoch auf ein Entstehungsdatum in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre schließen).

vor allem die folgenden Implikationen der spätantik-christlichen Lehrentwicklung, welche Ritter festhält:[326]

1) Grundsätzlich gebe es eine durch den christlichen Transzendenzbezug bewirkte Relativierung innerweltlicher Ordnung durch den Glauben, welche eine Verabsolutierung rechtlicher, politischer und gesellschaftlicher Ordnungen als solche unmöglich mache; der Mensch sei im Letzten daraus nicht zu bestimmen.
2) Dennoch könnten die politisch-rechtliche und die religiös-ethische Ordnung ohne Gegensatz nebeneinander bestehen, sofern Erstere Letztere nicht verneine oder zu ersetzen beanspruche.
3) Beide Ordnungen würden von Augustinus in ihrer Legitimität anerkannt. Im Falle der weltlichen, politisch-rechtlichen Ordnung (*civitas terrena*) gelte dies in den allgemeinen Grenzen dessen, was im Rahmen weltlichen Rechts geregelt werden kann, das heißt der Notwendigkeit, das Zusammenleben und -bestehen der Menschen zu organisieren.
4) Die *civitas caelestis* bedeute hingegen keine grundsätzliche Konkurrenz zur *civitas terrena*, sondern sie bilde eine Gemeinschaft, die »ihrem Grunde nach nicht mit Staat und Gesellschaft identisch ist und in einem offenen Verhältnis zu ihnen steht, das ebensowohl harmonisch wie antagonistisch sein kann.«[327] Für die *civitas caelestis* ist die politische Ordnung nur als äußere Bedingung ihres irdischen Daseins von Bedeutung, sie spielt für sie jedoch keine konstitutive Rolle.
5) Das theokratische Modell, die weltlichen staatlichen und gesellschaftlichen Ordnungen als Ausdruck der *civitas caelestis* zu identifizieren und so auf göttlichen Willen zu verpflichten, sei bei Augustinus hingegen ausgeschlossen. Eine »Vergöttlichung« des Staates sei aus diesem Grund »immer wieder bis in unsere Zeit als Sakrileg erschienen«.[328]

Das insofern vom Christentum von der antiken Ethik und Politik übernommene und gewahrte Prinzip der Freiheit wird Ritter zufolge unter Bedingungen der Moderne aktualisiert. Staat und Gesellschaft emanzipieren sich aus ihren traditionellen Bindungen, gründen sich auf ein inhaltlich von ihnen unabhängiges Prinzip. Insofern säkularisieren sie sich, sodass umgekehrt aber auch gelte: »[D]ie konstitutiven Inhalte des Personseins einschließlich der Religion werden zur Privatsache und dem Verfügungsrecht des Staates entzogen.«[329] Daraus ergibt sich eine christlich-restaurative Konzepte von vornherein disqualifizierende Feststellung:

326 Vgl. Ders., »Satzung und ethische Ordnung« (wie Kap. 3, Anm. 325), 2f.
327 Ders., »Satzung und ethische Ordnung« (wie Kap. 3, Anm. 325), 3 (hier aus dem Original mit stillschweigender Emendation übernommen).
328 Vgl. Ders., »Satzung und ethische Ordnung« (wie Kap. 3, Anm. 325), 3.
329 Ders., »Satzung und ethische Ordnung« (wie Kap. 3, Anm. 325), 3 (hier aus dem Original mit stillschweigender Emendation übernommen).

> Es wird nicht möglich sein, unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft eine Gleichsetzung der religiösen und der staatlichen gesellschaftlichen Ordnungen aufrechtzuerhalten; sie wird notwendig an der Rationalität der modernen Gesellschaft scheitern. Aber um solche Gleichsetzung geht es auch gar nicht, sie wäre […] in der antik-christlichen Lehrüberlieferung sogar ein Widerspruch gegen ihr eigenes Fundament. Worum es geht, ist die Frage, ob die für die moderne Gesellschaft […] konstitutive Emanzipation bedeuten wird, dass mit ihr die ethisch-religiösen Ordnungen überflüssig gemacht werden und der Mensch nicht mehr durch Lebensordnungen, sondern nur noch durch seine Funktion in der Gesellschaft zureichend definiert wird.[330]

Letzteres wird von Ritter, wie wir gesehen haben, verneint. Er betont vielmehr die andauernde Bedeutung jener ethisch-religiösen Ordnungen auch unter den Bedingungen der Entzweiung, um eine gesellschaftlich-funktionale Reduktion des Menschen abzuwehren. Darüber hinaus geht Ritter jedoch davon aus, dass die Religionen – und er spricht hierbei ausdrücklich nicht allein vom Christentum bzw., analog seiner bereits zitierten Kritik, der katholischen Kirche – aus eigener Motivation heraus das Freiheitsprinzip der modernen Welt anerkennen, aus eigener Kraft innere wie äußere Liberalität entwickeln sollten. Der Mensch müsse sich aus der Substanz seiner jeweiligen sittlichen Bindungen heraus *positiv* auf diese moderne Welt und ihre Entzweiung, ihre Freiheit einlassen:

> Sie [die großen Weltreligionen] können nur dann auf dem Boden der modernen Gesellschaft und mit ihr ohne Widerspruch versöhnt bestehen, wenn sie die Freiheit im Sinn der Selbständigkeit von jus und fas gegeneinander als *ihr eigenes* Prinzip anerkennen können. Eine theokratische Gleichsetzung der Ordnungen muss im Sinn der Herauslösung der modernen Gesellschaft aus dem Zusammenhang der religiösen Substanz des Menschseins wirken; sie würde daher im Effekt zu ähnlichen Resultaten führen, wie die ihr entgegengesetzte Gleichsetzung aller menschlichen Ordnungen mit der politisch-sozialen Satzungsordnung.[331]

Man mag in diesem Punkt ein gewisses Spannungsverhältnis zu dem zuvor unter 1) genannten Gedanken erkennen. Dort und auch an anderer Stelle[332] bei Ritter

330 Ders., »Satzung und ethische Ordnung« (wie Kap. 3, Anm. 325), 3 (hier aus dem Original mit stillschweigender Emendation übernommen).

331 Ders., »Satzung und ethische Ordnung« (wie Kap. 3, Anm. 325), 4 (hier aus dem Original mit stillschweigender Emendation übernommen, die Hervorhebung ist im Original als handschriftliche Unterstreichung wiedergegeben).

332 Der genannte Gedanke findet sich vortürkisch im Vortrag »Tradition und Geschichte« (wie Kap. 3, Anm. 238), 9f., sowie nachtürkisch in der Notiz »Die Gefahr vom christlichen Abendland zu reden« (wie Kap. 3, Anm. 318): »Wenn das ›Christliche‹ als das religiöse Verhältnis selbst, Glaube, Erlösung, Auferstehung usf., genommen wird, dann ist dies religiöse Verhältnis nicht gebunden an den ›Westen‹; es ist genau wie die Urkirche und die frühe Christenheit, aber auch so wie Kierkegaard und zu allen Zeiten die Frommen in der ›Welt, die das Licht nicht sieht‹ [meinten], für die es die consolatio, die Kraft sie zu ertragen ist, sodass [sic!] die Leiden durch die Welt

findet sich nämlich eine Vorstellung, die gewissermaßen an die Stelle des von anderen behaupteten historischen Bruchs zwischen Moderne und Vormoderne tritt: die eines durch das christliche Glaubensbewusstsein etablierten, sich gleichsam horizontal durch die Geschichte ziehenden Bruchs zwischen der immanenten Welt und einer transzendenten, die die eigentliche Heimat des Christen darstellt. Demzufolge ist das Leben in dieser Welt für den Christen stets bis zu einem gewissen Grad das Leben an einem Ort der Unvollkommenheit und des Leidens, und zwar unabhängig von den politischen und gesellschaftlichen Umständen seiner konkreten Existenz. Die Entlegenheit, mit der Ritter diesen Gedanken formuliert – und unpubliziert belässt –, lässt sein Gewicht für Ritters Denken insgesamt nicht hinreichend deutlich werden. Zweifellos vermag ein insoweit gegenüber innerweltlichen Lebensordnungen indifferentes religiöses Bewusstsein liberalisierende Wirkungen zu entfalten;[333] im Zusammenhang des Ritterschen Votums für einen Bürger, der sich aufgrund seines Glaubens nicht etwa vor der modernen Welt verschließt, sondern sich auf sie als den Ort seiner Freiheit engagiert bezieht, müssen diese Überlegungen jedoch in einem vorläufig nicht aufzulösenden Spannungsverhältnis stehen bleiben. In der Rezeption Ritters dürften diese Gedanken jedoch, zumal ob ihrer Unpublizität, ohne besonderes Gewicht geblieben sein.

Der enge Zusammenhang von christlicher Religion, zumal in lutherisch-reformierter Gestalt, und menschlicher Freiheit, wie Ritter ihn mit Hegel sieht, wurde hier bereits behandelt. Demnach sind politische Revolution und religiöse Reformation aufeinander bezogene historische Ereignisse, die in der Herausbildung des innerlich wie äußerlich aus Zwängen freigesetzten, selbstbestimmten Subjekts erst die Grundlagen für die moderne Gesellschaft in ihrer Entzweiung geschaffen haben. Ritter folgt Hegel, wie gesehen, in der Feststellung, dass das Christentum der modernen Welt nicht nur historisch vorausgesetzt ist, insofern es durch die Universalisierung des Freiheitsprinzips einen Schritt in der Geschichte der Entfaltung der menschlichen Freiheit geht. Die lutherische Reformation trägt auf dieser Grundlage zur Bildung jenes Subjektbegriffs bei, der sachlich in der Welt der Entzweiung fortwirkt; sie legt die Basis für das Verständnis »der Freiheit des Glaubens als Freiheit des Menschen […], ›das Verhältnis, das er zu Gott und Gott zu ihm hat‹, unabhängig von allen äußeren Bedingungen und Voraussetzungen als das seine zu haben und zu behaupten.«[334] Gerade weil aber auf diese Weise

bis zum Martyrium dem Christlichen als religiösem Verhältnis nicht widersprechen, sondern gerade seine Voraussetzungen sind.« Ders., »Die Gefahr vom christlichen Abendland zu reden«, recto (hier aus dem Original mit stillschweigender Emendation übernommen).

333 Vgl. Karsten Fischers Hypothese eines Transzendenzparadoxes religiöser Liberalität: »Während man prima facie meinen kann, eine Religion sei desto liberaler, je weltoffener und politisch engagierter sie ist, scheint vielmehr eine theologische und religionspsychologische Bedingung religiöser Liberalität in einer starken Transzendenzorientierung zu bestehen, die weltlichen Fragen Eigengesetzlichkeit und Freiheit lassen kann.« Fischer, Transzendenzparadox (wie Kap. 2, Anm. 190), 212.

334 Ritter, Hegel und die Reformation (wie Kap. 3, Anm. 102), 311. Vgl. dort auch zur Stellung des Christentums im Gang der Weltgeschichte bei Hegel. Ritter zitiert hier Hegels Rede anlässlich

modern »mit der Versachlichung aller äußeren Verhältnisse den Individuen die Freiheit des Selbstseins gegeben wird«[335] und der Mensch den Reichtum seines substantiellen, sittlichen, religiösen Seins im Bereich der Subjektivität ungehindert kultivieren kann, wird die Möglichkeit der Absonderung und Verkapselung des (religiösen) Menschen vor der versachlichten Umgebung zu einer realen Gefahr, der es mit Hinweis auf die enge Aufeinanderbezogenheit von christlicher und politischer Freiheit zu begegnen gilt. Denn nur dort, wo die sittliche Substanz des Menschen vor dem Horizont der Wirklichkeit als Ganzes, das heißt auch vor dem Horizont der Öffentlichkeit präsent auftritt, kann das »System der Bedürfnisse« in den Grenzen seines Rechts gehegt und die Struktur der Entzweiung erhalten werden.

Es zeichnet Joachim Ritters insbesondere in seiner Hegel-Auslegung gewonnenes philosophisches Anliegen aus, die Wahrheits- und Vernunftansprüche religiöser Überzeugungen nicht etwa von vornherein zu verwerfen oder zu bloß subjektiven weltanschaulichen Positionen zu erklären, sondern an ihrer Legitimität grundsätzlich festzuhalten, ohne darum umgekehrt den Anspruch objektiver wissenschaftlicher Erkenntnis zu bezweifeln. Die Religion vermittelt demnach einen Wirklichkeitszugang von eigenem Recht, der als solcher nicht weniger legitim und nicht in anderer Weise rechtfertigungsbedürftig wäre als der der gegenüber ihrer Geschichte neutralisierten rationalen Wissenschaften der Neuzeit. Und Ritter legt – wiederum im Anschluss an Hegel – großen Wert darauf, diese Wahrheitsbezogenheit von Religion, Metaphysik und Philosophie gegen ihre Umdeutung in ein nur mehr subjektives Überzeugtsein von etwas, in eine »Weltanschauung«, zu verteidigen.[336]

Mit der Ausklammerung der Wahrheitsfrage in der Einschränkung des Menschen im Verhältnis zur Welt und zum Ganzen seines Seins auf das nur Subjektive gerät die Subjektivität selbst in die zufällige Sphäre beliebigen Erdenkens und Entwerfens. Nachdem Religion und Philosophie zur Weltanschauung geworden sind,

der Dreihundertjahrfeier der Confessio Augustana, auf die sich sein Aufsatz über »Hegel und die Reformation« insgesamt bezieht. Das Binnenzitat entstammt: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Rede bei der dritten Säkularfeier der Übergabe der Augsburgischen Konfession (den 25. Juni 1830), in: Walter Jaeschke (Hg.), Der Streit um die Romantik (1820–1854), Hamburg 1999, 96–103, hier 97, URL: http://books.google.de/books?id=bh_g5PHaeHoC (Zugriff vom 01.12.2015).

335 Ritter, Hegel und die Reformation (wie Kap. 3, Anm. 102), 316.

336 Vgl. Ders., Vortrag »Die Weltanschauungen und das Problem der Wahrheit«. Vortrag bei der Evangelischen Akademie Wien am 14. Dezember 1961 (DLA: Nachlass Ritter), 16-seitiges Typoskript mit handschriftlichen Notizen, Korrekturen und Anmerkungen. Den Begriff der Weltanschauung versteht Ritter dabei als eine Prägung des 19. Jahrhunderts, mit deren Hilfe es unternommen worden sei, »den ganzen Bereich der Fragen, in denen der Mensch philosophisch wie religiös den Sinn und Grund seines Seins in der Zuwendung zu dem alles umgreifenden Ganzen als ›Welt‹ zu begreifen sucht, von den Wissenschaften zu unterscheiden und gegenüber allen Formen wissenschaftlicher Wirklichkeitserkenntnis abzugrenzen.« Es handle sich mithin um einen pejorativ besetzten Begriff, der Metaphysik, Religion, Philosophie usw. als bloß subjektive Varianten von »Weltanschauung« zu fassen sucht und deren Anspruch, auf einer von bloßem Meinen unabhängigen Wahrheit und Wirklichkeit gegründet zu sein, verwirft. Vgl. Ders., Vortrag »Die Weltanschauungen und das Problem der Wahrheit« (wie oben), 1–3.

kann die Zeit ohne Bindung an das, was ist, nach eigenem Befinden dazu übergehen, in der geschichtlichen Arbeit von Jahrhunderten Gebildetes in einem Prozess der Wucherung durch eigene Erzeugnisse zu ersetzen, deren einziges Kriterium und Maß in dem zu liegen scheinen, was Menschen bereit sind abzunehmen und als Lebensweisung anzuerkennen.[337]

Demgegenüber geht es Ritter darum, an dem »Reichtum, den die Vernunft in ihrer zweitausendjährigen Geschichte erarbeitet hat«,[338] festzuhalten und ihre Gegenwart philosophisch zu bestätigen bzw. sie gegen einen reduktionistischen Wirklichkeitsbegriff selbst zu vergegenwärtigen. Denn Religion, Metaphysik, Philosophie etc., all diese bestimmenden Elemente subjektiven Weltzugangs, seien nicht lediglich der Wirklichkeit im Grunde unzugehörige Ideen, sondern nicht anders als die bürgerliche Gesellschaft und ihre am Maß wissenschaftlicher Rationalität entfaltete objektive Erkenntnis gleichermaßen Teil der entzweiten Welt in ihrer Ganzheit. Beiden Seiten der Entzweiung gebührt Anspruch darauf, Ausdruck der Wahrheit und Wirklichkeit des Menschen zu sein. An diesem alten philosophischen Gedanken festzuhalten, sei aber keineswegs das Gleiche, wie nach einer »Rückkehr zum Alten zu rufen«[339] – es geht ihm um eine Theorie der *gegenwärtigen* Welt, allerdings eine Theorie im *überzeitlichen* Sinne. Die Philosophie habe die Aufgabe,

> sich der Bewegung entgegen, die sie ins Weltanschauliche abzudrängen sucht, als die theoretische Wissenschaft zu behaupten, in welcher sich die Vernunft zum Begreifen der in der geschichtlichen und natürlichen Wirklichkeit vorhandenen Vernunft erhebt, um dem zu seinem Begriff zu verhelfen, was in der für sich gesetzten Methode der Wissenschaft nicht als Erscheinung des Ganzen ausgesagt werden kann.[340]

3.2.5 Moderne und Religion bei Joachim Ritter – ein erstes Resümee

Obwohl Ritter sich nur an wenigen Stellen seiner Publikationen ausdrücklich zur Frage der Religion in ihrer Beziehung zur modernen Gesellschaft und ihrem Staat äußert (in erster Linie im Aufsatz über die »Europäisierung« sowie in »Hegel und die Reformation«), lässt sich seine philosophische Theorie der modernen Welt doch auf ihre Implikationen hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Religion befragen. Diese werden durch Bemerkungen Ritters aus Vorlesungen oder nachgelassenen Notizen bestätigt.

1) Die moderne Gesellschaft konstituiert sich in der Emanzipation aus überlieferten Bindungen und deren politischer und gesellschaftlicher Neutralisierung.

337 Ders., Vortrag »Die Weltanschauungen und das Problem der Wahrheit« (wie Kap. 3, Anm. 336), 8.
338 Ders., Vortrag »Die Weltanschauungen und das Problem der Wahrheit« (wie Kap. 3, Anm. 336), 8.
339 Ders., Vortrag »Die Weltanschauungen und das Problem der Wahrheit« (wie Kap. 3, Anm. 336), 14.
340 Ders., Vortrag »Die Weltanschauungen und das Problem der Wahrheit« (wie Kap. 3, Anm. 336), 15.

Sieht man mithin in der vormodernen eine *christliche* Gesellschaft, befreit sich die Gesellschaft als Ganzes und mit ihr auch ihr Staat aus dieser religiösen Bindung. Stattdessen gründet sich die bürgerliche Gesellschaft unter Absehung von Aspekten einer religiösen Transzendenz, aber auch jeder anderen, partikularen kulturellen oder sittlich-ethischen Bestimmung auf das Naturverhältnis des Menschen, seine Selbsterhaltung und Bedürfnisbefriedigung.

2) Damit wird umgekehrt die Religion, wie auch andere Aspekte aus dem Bereich traditioneller Sittlichkeit und kultureller Herkunft, von Verpflichtungen auf die Gesellschaft und den Staat freigesetzt. Ihr Fortbestehen und Fortwirken wird unter Bedingungen der modernen Welt im Bereich der Subjektivität möglich.
3) Für Ritter bedeutet dies jedoch *keinen* Bruch mit der philosophischen und religiösen Tradition Europas, sondern vielmehr einen weiteren Schritt in der Verwirklichung eines in dieser Tradition der Möglichkeit nach stets bereits umfangenen Verständnisses vom Menschen als autonomem Vernunftwesen.
4) Diese Struktur anzuerkennen und sich im positiven Sinne anzueignen, erkennt Ritter als unumgängliche Notwendigkeit, um den Fortbestand der Religion (und anderer sittlicher Ordnungen) unter modernen Verhältnissen zu ermöglichen, da sie andernfalls ihre religiöse Substanz im Kampf gegen diese moderne Welt aufs Spiel setzen müsste bzw. deren Entzweiungsstruktur – als Bedingung der Möglichkeit auch religiöser Freiheit – bekämpfen.
5) Allerdings steht eine solche Vermittlung partikularer religiöser und sittlicher Institutionen mit der modernen Wirklichkeit umgekehrt auch im Interesse des politischen Gemeinwesens, dessen Zweckbestimmung in einer balancierten Aufrechterhaltung der Entzweiungsstruktur besteht, sodass weder die Funktionalität der an Bedürfnisbefriedigung orientierten bürgerlichen Gesellschaft noch der Drang partikularer Normen nach politischer und sozialer Verbindlichkeit dominieren.
6) Daraus folgt eine doppelte Aufforderung Ritters an das politische Gemeinwesen, den Fortbestand der Religion unter den Bedingungen der Moderne nicht nur als gegeben zu akzeptieren, sondern als Teil einer in Institutionen vermittelten Perpetuierung tradierter Sittlichkeit bzw. ihrer steten Erneuerung als Möglichkeitsbedingung der Entzweiung selbst zu schätzen, und umgekehrt an die religiösen Gemeinschaften, aus ihrem eigenen Bewusstsein heraus diese Wirklichkeit als Ort ihrer Freiheit anzuerkennen und ihre gesellschaftliche Rolle engagiert, auch aus eigener, innerer Liberalität heraus anzunehmen, ohne darin zugleich ihrem Selbstverständnis nach völlig aufzugehen. Dies ist die Pointe, mit der Ritter die Religionsphilosophie Hegels sieht, und sie trifft nicht minder auch auf Ritter selbst zu:

> Die Philosophie Hegels ist […] der Versuch, den Glauben zurückzurufen aus der Flucht in die Absonderung und in die Unbestimmtheit des Gefühls, mit der er sich vor der Gesellschaft und ihrer versachlichten Wirklichkeit zu retten sucht. Der Mensch, der sich in sich zu Gott wendet, soll zum Wissen

> darum gebracht werden, daß er Mensch in der Wirklichkeit seines ganzen Lebens und in seiner sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Existenz ist und dies zu sein vermag, wo Freiheit zur Substanz und zum Grunde der Gesellschaft und des Staates geworden ist.[341]

Die Entzweiungstheorie macht Ritter zu einem Theoretiker von Differenzierung. Im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft bzw. vor ihrem Hintergrund bilden sich verschiedene Systeme oder – in der Begrifflichkeit Max Webers – Wertsphären aus,[342] die befreit von einer Einbindung durch oder der Verpflichtung auf eine die Gesellschaft im Ganzen integrierende Lehre des Guten, Wahren und Schönen prinzipiell in der Lage sind, sich voneinander autonom zu entwickeln. Sie entfalten sich für Ritter im Bereich der Subjektivität, das heißt, es sind konkrete Menschen, die in und durch Religion, Kunst, ihre Familien usw. ihrem Leben Sinn und Bestimmung verleihen, insoweit Substanz gewinnen und damit zugleich die ihrer sozialen Verbindlichkeit entkleidete (oder auch – im Falle einst als heterodox angesehener Überzeugungen – von Verfolgung entlastete) Herkunftssubstanz bewahren. Dieser Bereich bürgerlicher Sittlichkeit verkörpert das Selbstsein des einzelnen Menschen und entzieht sich in seinem Wesen einer funktional reduzierten Bestimmung im Sinne von Staat und Gesellschaft. Diese Autonomie wird durch das Freiheitsprinzip ausdrücklich anerkannt; individuelles Handeln und subjektive Lebensentwürfe sind prinzipiell nicht rechtfertigungsbedürftig, solange sie den Rahmen reziprok anzuerkennender bürgerlicher Freiheiten nicht verletzen, und zwar weder im Sinne intersubjektiver Anerkennung noch in der funktionalistischen Begrifflichkeit einer auf dem Zweck der Daseinserhaltung aufbauenden Gesellschaft. Im Verhältnis zu Letzterer, der modernen bürgerlichen Gesellschaft, ist das substantielle Dasein des Menschen stets durch einen Sinnüberschuss gekennzeichnet, denn es gilt:

> daß das menschliche Dasein, das im Verhältnis zu seinen Bedürfnissen durch die Gesellschaft realisiert wird, als es selbst mehr ist als durch den geschichtslosen Begriff der Gesellschaft zur Aussage gebracht werden kann. Er steht in den Ordnungen des personalen Seins, und in der Bestimmung, die ihm in diesen Ordnungen zukommt: Familie, Haus, Freundschaft, das Eigene überhaupt, Gemeinschaften des persönlichen Lebens, Kirche, Glaube, Kunst, Theorie und alles, was für den Menschen das Seine ist im Reichtum der Geschichte und Herkunft.[343]

Demgegenüber ist die bürgerliche Gesellschaft selbst als ein Bereich funktionaler Prozesse zu begreifen; ihr Zweck ist der Erhalt und das materielle Wohlergehen

341 Ders., Hegel und die Reformation (wie Kap. 3, Anm. 102), 317.

342 Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1920, 237–573, hier insb. 536–573, URL: http://books.google.de/books?id=bA5FAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

343 Ritter, »Voraussetzungen des Koexistenzproblems von ›West und Ost‹« (wie Kap. 3, Anm. 294), 11.

der Menschen als natürlicher Bedürfniswesen. Ritter sieht hier sehr deutlich die Gefahr, dass etwa die Kunst oder die Religion und überhaupt alle Sphären bürgerlicher Sittlichkeit von diesem funktionalen Denken affiziert und dadurch ihrer Substanz beraubt werden könnten. Genauso wie dieser drohende Substanzverlust auf den Bereich der Subjektivität verweist – denn im »System der Bedürfnisse« können subjektive Sinnperspektiven nur im Modus des Bedürfnisses funktional verstanden werden –, kann allerdings auch eine Vitalisierung dieser Substanz stets nur aus dem Bereich der Subjektivität selbst erfolgen. Insbesondere der Staat kann dies allenfalls durch geeignete Rahmenbedingungen fördern, nicht aber selbst sicherstellen.

Auf das Verhältnis von Funktion und Substanz in der modernen Gesellschaft werden wir im Rahmen der kontroversen Diskussion von religionsfunktionalistischen Überlegungen im Ritter-Kreis im Folgenden noch näher zu sprechen kommen. Es steht allerdings außer Frage, dass Ritter selbst die Bewahrung und eine von ihrer Sozialfunktionalität unabhängige Entwicklung der differenzierten Aspekte bürgerlicher Sittlichkeit für ein schätzenswertes Gut hielt. Letztlich kommt darin der Mensch zum Ausdruck, insofern er mehr ist als ein bloßes Natur- und Bedürfniswesen, nämlich ein auf Freiheit und Vernunft hin bestimmtes. Und dementsprechend würde es einen Verlust menschlicher Möglichkeiten und Wirklichkeiten bedeuten, wenn etwa die Religion oder die Kunst aus der Gesellschaft verschwände. Sie repräsentieren Kräfte, die auch in der modernen Welt etwas aufzeigen, das Teil des Menschen ist, ohne dabei von der bürgerlichen Gesellschaft funktional reproduziert zu werden.

Die Religion bildet innerhalb der modernen Gesellschaft ein von Tradition her bedeutsames Element bürgerlicher Sittlichkeit. In einer geläufigen Selbstdeutung dieser modernen Gesellschaft sind es die Zumutungen einer religiös fixierten Gesellschaftsordnung, aus denen sie sich zu emanzipieren und gegen die sie sich zu behaupten hatte. Gleichwohl bleibt die Religion ein Teil des Ganzen menschlicher Lebenswirklichkeit und für das Daseinsverständnis des Menschen, seine Sinnperspektive, von nicht zu verleugnender Bedeutung. Für Ritter erbringt die Religion darüber hinaus – in funktionaler Betrachtung – aus sich heraus die Leistung, das menschliche Bewusstsein und damit letztlich die Gesellschaft insgesamt gegenüber einer transzendenten Perspektive offen zu halten, deren Verlust bedeuten würde, einen Teil des Humanen selbst zu verlieren. Darin verhält es sich mit der Religion freilich nicht prinzipiell anders als etwa mit der Kunst und anderen Bereichen der Sittlichkeit, die jeweils Aspekte des menschlichen Daseins ansprechen, die in der bedürfnisorientierten bürgerlichen Gesellschaft entweder gar keine Berücksichtigung finden oder aber nicht in ihrem Wesen, sondern nur als vorhandenes und zu befriedigendes Bedürfnis verstanden werden könnten. Dass diese Religion phänomenologisch über die Wahrung bestimmter Herkunftstraditionen hinaus einem weiteren geschichtlichen Wandel unterliegt, ist dadurch allerdings nicht ausgeschlossen.

Konkrete religionspolitische Vorschläge oder auch grundsätzliche religionsverfassungsrechtliche Erwägungen hat Ritter nicht formuliert. Insbesondere machen

allerdings, was diese Frage betrifft, über eine eher religionsfreundlich zu verstehende Trennung von Politik und Religion hinaus, wie sie die Bundesrepublik charakterisiert, Ritters Sympathien mit dem türkischen Laizismus und seine – allerdings nur an entlegener Stelle geäußerte – Forderung, der Staat müsse als Mittler zwischen Subjekt und Gesellschaft gegebenenfalls entschieden gegen überzogene religiöse Machtansprüche einschreiten, auch eine schärfere Scheidung beider Bereiche aus einer Ritterschen Perspektive anschlussfähig. Und andererseits ist sehr deutlich, dass Ritter von den verschiedenen Religionsgemeinschaften fordert, eine Verkapselung der Subjektivität zu verhindern und ihre Mitglieder eher zur Partizipation an einem liberal und säkular definierten Gemeinwesen anzuhalten, denn zu religiösem Eskapismus aufzufordern.

Getragen wird dieser Gedanke von der mit Ritters philosophischem Anliegen eng verbundenen Überzeugung, dass es letztlich in der Verantwortung jedes einzelnen Menschen liege, ein das Ganze in seiner modernen Entzweiung tragendes Bewusstsein zu schaffen und zu bewahren, um einem Zerbrechen der Entzweiungsstruktur als Möglichkeitsbedingung individueller Freiheit wie kollektiven Wohlergehens vorzubeugen. Letzteres droht nämlich gerade dann, wenn infolge eines Verlusts dieses bürgerlichen Sinns für das Ganze, der unter modernen Bedingungen stets ein Sinn für den positiven Gehalt der Entzweiung sein muss, oder durch wachsende Sympathien für soziale Integrationsideologien die Freiheitspotentiale moderner Entzweiungsgesellschaften degenerieren oder die Entzweiungs- sich zu einer Entfremdungsstruktur fortentwickelt. Der Staat kann diesen Entwicklungen durch geeignete Gesetzgebung vorbeugen; die Vermittlung der auseinanderstrebenden Kräfte von Gesellschaft und Subjektivität liegt ebenso in seiner Verantwortung wie die Hemmung umfassender Integrationsideologien, die auf eine Überwindung der Entzweiung hinzuwirken bestrebt sind. Die diese Entzweiung tragende bürgerliche Gesinnung kann er freilich weder hervorbringen noch garantieren. Um dieses aus tradierter Sittlichkeit, deren institutioneller Repräsentation, aber auch aus ihrer beständigen Fortentwicklung und erneuernden subjektiven Anverwandlung gespeiste bürgerliche Bewusstsein zu erhalten, sind Staat wie Gesellschaft letztlich auf ihre Vitalisierung aus dem Geist der einzelnen Subjekte verwiesen. Fehlt diese Gesinnung, fehlt die Überzeugung vom positiven, freiheitlichen Sinn der Entzweiung und das mit ihr korrespondierende Bewusstsein vom tragenden Grund der Entzweiung im Wesen des Menschen, so können weder der Staat noch partikulare Institutionen diesen Mangel kompensieren. Sowohl auf der Ebene der geistigen Haltung wie des Handelns verweist Ritter so auf das einzelne Individuum und seine Verantwortung für das Ganze zurück.

4. Aspekte religionstheoretischer Differenzierung im Ausgang von Joachim Ritter

Ritters Theorie vom Entzweiungscharakter der modernen Welt und des in ihm aufgehobenen Ganzen gewinnt Überzeugungskraft gerade dort, wo Ritter seine als modern begriffene Gegenwart gegen ihre Verächter verteidigt. Mit diesen teilt er die Überzeugung, dass Herkunft und Zukunft der Menschheit in der Moderne auseinandergetreten sind. Insofern schließt er an die verfalls- und fortschrittstheoretischen Modernekritiker an. Doch hält er die Entzweiung nicht für defizitär und überwindungsbedürftig, sondern im Gegenteil für bewahrenswert. Dass sie im Kern auf historisch vermittelter Vernunft beruhe und nicht nur über eine Berechtigung eigener Art verfüge, sondern in einer sie legitimierenden Kontinuität zur gesamten Menschheitsgeschichte stehe; dass die moderne Welt nicht etwa mit einem vergleichsweise vollkommeneren Zustand der Selbstidentität von Mensch und Gesellschaft gebrochen habe oder den weiter notwendigen Weg dorthin verhindere, sondern gerade in ihrer Entzweiung etwas im Menschen natürlicherweise Angelegtes, seine Freiheit, verwirkliche – dies hebt Ritter hervor. Dennoch ruht seine Theorie der modernen Welt dadurch auf einem geschichtsphilosophischen und anthropologisch-metaphysischen Fundament, das trotz des Verweises auf die von Hegel und Aristoteles herrührende philosophische Tradition nicht ohne Weiteres überzeugt. Die Lehre von einer im Laufe der Geschichte zu sich selbst kommenden Menschennatur, welche auf Vernunft und Freiheit hin angelegt sei – Spiegel der Hegelschen Lehre von der im Ganzen der Weltgeschichte sich verwirklichenden Vernunft – und sich im Verhältnis von Potentialität und Aktualität von der Antike bis in die Moderne hinein ausdifferenziere, scheint vielmehr selbst in hohem Grade rechtfertigungsbedürftig. Die Prämisse, eine in der gegebenen Wirklichkeit und gerade im politischen Gemeinwesen angelegte Vernunft annehmen und erkennen zu können, mag dem Selbstverständnis einer liberalen Demokratie schmeicheln, wenn sie von sich in Anspruch nimmt, einen wesentlichen menschheitsgeschichtlichen Fortschritt zu bedeuten, indem sie auf der Freiheit des Individuums aufruhe und sich diese zur Legitimationsgrundlage bestimme. Zugleich aber kennt die moderne Welt, die mit traditionalen monarchischen, dynastischen und anderen aus einer umgreifenden religiösen Weltdeutung heraus überzeugenden politischen Ordnungsvorstellungen bricht, auch andere und spezifisch moderne Konzepte politischer Ordnung, die nicht anders als die liberale Demokratie ihre eigene Vernunft behaupten; dies gilt zumal für die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts und insbesondere den deutschen Nationalsozialismus. Ritter neigt implizit dazu, diese Bewegungen schematisch zwischen reaktionärem Antimodernismus und säkularreligiösem Hypermodernismus einzuordnen. Sein an Hegel angelehnter sozusagen hermeneutisch-hypoleptischer Imperativ, die soziale und politische Wirklichkeit auf ihre Vernunft hin zu befragen, führt ihn vor dem Hintergrund der jungen Bundesrepublik zur Affirmation

ihrer liberalen und demokratischen Ordnung einschließlich des von ihm als dahinterstehend begriffenen Modells bürgerlicher Gesellschaft. Die Vorbehaltlosigkeit dieser Zustimmung erscheint angesichts von Ritters eigener, mehrfacher liberalismuskritischer Versuchung – nämlich marxistischer, nationalsozialistischer und christlich-restaurativer Provenienz – durchaus beachtenswert. In gewisser Weise bedeutet sie auch eine späte Versöhnung mit den bürgerlich-liberalen Positionen seines akademischen Lehrers Ernst Cassirer, die dieser im ideologisch aufgeheizten Klima der Weimarer Republik vertrat. Im Unterschied dazu wird Ritters Überzeugung vom Wirken der Vernunft im Wirklichen in der politischen Realität der jungen Bundesrepublik allerdings kaum herausgefordert. Diese vor dem Hintergrund der ökonomisch prosperierenden, kulturell eher konservativen Nachkriegsgesellschaft gegen die Versuche von Exponenten einer linken oder rechten Liberalismuskritik aufrechtzuerhalten, bedeutet zweifellos etwas anderes, als sie angesichts der Wirklichkeit des Totalitarismus zu erheben. Woran macht sich aber die Widervernünftigkeit der totalitären Ordnung fest? Zweifellos unterbietet sie für Ritters Begriffe die der Moderne vorausgesetzte Freiheit des Individuums. Doch woran ließe sich angesichts der theoretischen Präsupposition, das Vernünftige im Wirklichen aufzusuchen, eine Abwesenheit solcher Vernunft gegebenenfalls überhaupt feststellen? Die sich in diesen Fragen artikulierende Skepsis wird, selbst wenn man den Vorwurf einer reaktionären Politik nicht erhebt, strukturell den Einwänden der Hegelschen Linken gegen Hegels *Rechtsphilosophie* entsprechen: Muss man nicht im Grunde jener Sichtweise, welche die Entwicklung der Menschheit geschichtsphilosophisch als schrittweise Verwirklichung und Ausfaltung einer metaphysischen Freiheitsbestimmung des Menschen versteht, den selbstzufrieden-affirmativen Blick des hinreichend wohlsituierten Bürgers erkennen, der das erst wenige Jahre zurückliegende völkermordende Grauen geschichtsphilosophisch gewissermaßen verrechnet und im Übrigen auch für die Wirklichkeit seiner Zeit, insoweit sie das Prinzip der Freiheit verfehlt, blind bleibt? Wie wird von Ritters Entzweiungsphilosophie ausgehend eine kritische Perspektive auf die eigene Gegenwart möglich, oder neigt sie umgekehrt notwendig zur Kritik an den Kritikern dieser Gegenwart?

Diese Fragen werden auf Basis der Ritterschen Philosophie letztlich nicht befriedigend beantwortet, aber sie werden implizit oder explizit in den Auseinandersetzungen seiner Schüler aus dem Kreis des Collegium Philosophicum mit der Philosophie ihres akademischen Lehrers sichtbar, sowie natürlich in der späteren Polemik gegen die vermeintliche ›Ritter-Schule‹. Bei Ritter selbst finden sich hingegen kaum Ansätze zu einer weiteren Explikation und Rechtfertigung seiner geschichtshermeneutischen und metaphysischen Prämissen. Seine akademischen Schüler wiederum, die Teilnehmer seines Collegium Philosophicum, haben je für sich eigene Wege beschritten, die von Ritter eingeleitete Auseinandersetzung mit der modernen Welt fortzuführen, und sie haben dabei gerade an jenen offenen und fraglichen Stellen angesetzt, die sich auch dem heutigen Rezipienten bei der Ritter-Lektüre eröffnen.

Auf welchen Wegen Joachim Ritter nach 1945 seinen kulturpessimistischen Ausgangspunkt überwindet und zu einem Einverständnis mit der modernen Welt gelangt, wie er das Verhältnis von Entzweiung und Versöhnung auf dem Boden dieser Wirklichkeit denkt und mit welchen Ansprüchen und Gefährdungen dies in seinen Augen zugleich verbunden ist, lässt sich gerade anhand seiner Ausführungen und Implikationen, die das Verhältnis der Religion zur modernen Welt betreffen, exemplifizieren – als dem Inbegriff jener die vormoderne Welt integrierenden ethisch-sittlichen Lebensordnungen, aus denen sich die Moderne politisch und gesellschaftlich, aber auch je individuell emanzipiert und herauslöst. Dementsprechend werden die bei Ritter gegebenen polyvalenten theoretischen Anschlusspunkte, jene sachlichen und inhaltlichen Ambivalenzen seiner Überlegungen, die in der Rezeption bei seinen akademischen Schülern zu weiteren Differenzierungen führen, im vierten Kapitel dieser Arbeit wiederum in mehreren Schritten anhand religionsphilosophischer bzw. religionstheoretischer Fragen erörtert:

1) in Bezug auf das geschichtliche Selbstverständnis der modernen, neuzeitlichen Epoche als einer Epoche der Säkularisierung, wie es bei Ritter selbst und – begriffsorientiert – etwa bei Hermann Lübbe diskutiert und sodann – unter dem Einfluss der Überlegungen Hans Blumenbergs – bei Odo Marquard in eine dezidiert affirmative, wiewohl geschichtsphilosophisch zurückhaltende Perspektive überführt wird;
2) unter Berücksichtigung der Auseinandersetzung mit der sich von Blumenberg entschieden distanzierenden Position einer politischen Theologie, wie sie von Carl Schmitt bereits in den Jahren der Weimarer Republik entworfen und nach dem Krieg auch der neugegründeten Bundesrepublik entgegengehalten wird: einerseits in der Kritik einer vermeintlichen »Tyrannei der Werte« – bei zahlreichen Berührungspunkten mit verwandten Überlegungen Ritters – und schließlich andererseits in der Verteidigung gegen die »Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie«, während zugleich im Kreis des Collegium Philosophicum der Versuch unternommen wird, ebendiese politische Theologie – und überhaupt theoretische Ansätze Carl Schmitts – liberalisierend aufzugreifen;
3) schließlich mit Blick auf die zwischen Schülern Joachim Ritters, namentlich Hermann Lübbe und Robert Spaemann, geführte Debatte um den funktionalistischen Gehalt ihrer religionsphilosophischen Überlegungen bzw. die Kritik dieser Tatsache, die sich jeweils zugleich als Positionen einer Aufnahme und Ausdifferenzierung bzw. Zurückweisung Ritterscher Anliegen identifizieren lassen.

Den Abschluss des vierten Kapitels wird schließlich eine Zusammenführung der Ergebnisse dieser Aspekte in der Diskussion der Frage nach der Angewiesenheit der liberalen Demokratie auf religiöse Substantialität – inwieweit diese These im

Kreise der Schüler Ritters vertreten und wie sie jeweils verstanden wird – bilden. Die Positionierung der unterschiedlichen genannten Autoren in Bezug auf die mit dem Namen Ernst-Wolfgang Böckenfördes verbundene Feststellung, auch und gerade der freiheitliche säkularisierte Staat der Gegenwart hänge von durch ihn nicht zu garantierenden Voraussetzungen ab, bildet dabei – neben dem jeweiligen Rekurs auf Rittersche Überlegungen – den Leitfaden der Differenzierungsdiskussion. Ausgehend vom ›vortürkischen‹, kulturpessimistischen Denken Joachim Ritters über seine unter dem Eindruck seines Aufenthalts in Istanbul ausgeprägte zuversichtliche Perspektive auf die Entzweiungsstruktur der modernen Welt vermittelt sich so im Vergleich verschiedener Autoren aus dem Kreis seines Collegium Philosophicum das Bild eines in differenzierten Ansätzen und damit einhergehenden Ambivalenzen im Urteil über diese moderne Welt erkennbar – wenn auch nicht ausschließlich – von den Positionen Ritters geprägten Denkens.

4.1 Eine Geschichtsphilosophie der säkularisierten Moderne

In dem Versuch, die eigene, als modern verstandene Gegenwart philosophisch auf den Begriff zu bringen, lässt sich bei Joachim Ritter im ersten Nachkriegsjahrzehnt – beginnend mit seiner Berufung nach Münster bis über seinen Türkei-Aufenthalt hinaus – ein Reflex allgemeiner ideenhistorischer und politisch-gesellschaftlicher Tendenzen beobachten. Aus der Kriegsgefangenschaft nach Deutschland zurückgekehrt, geht Ritters philosophische Selbstverständigung mit dem Rückgriff auf kulturkritische Narrative einher, die der liberalen und säkularisierten Moderne die Verantwortung für die Katastrophen der eigenen Zeit zuweisen. Indem Joachim Ritter etwa in seiner Lektüre T.S. Eliots schon wenige Monate nach Kriegsende dessen (ursprünglich keineswegs durch den Krieg geprägte) Lehre vom Verfall der traditionellen christlichen Gesellschaft übernimmt, reagiert er nicht nur auf dieses Bedürfnis, sondern schließt sich auch einer zeitgenössisch sehr verbreiteten Deutung an. Gerade die christlichen Kirchen treten infolge der Kriegsniederlage und der nationalsozialistischen Verbrechen gesellschaftlich und politisch wieder mit gestärkter moralischer und symbolischer Autorität auf. Es kommt zu einer Revitalisierung christlich-religiös inspirierter Konzepte politischer Gemeinschaft. Wo eine wenigstens seit der Zeit der Aufklärung von der Religion und von Gott fortführende geistesgeschichtliche Bewegung die Katastrophen des 20. Jahrhunderts zu verantworten hat, kommen diese als rettende Größen wieder ins Spiel.[1]

1 Neben der hier bereits behandelten Ritterschen Nachkriegs-Kulturkritik einer entchristlichten Gesellschaft repräsentiert eine breite Publizistik diese Position, so bspw. Alfred Müller-Armack, Das Jahrhundert ohne Gott. Zur Kultursoziologie unserer Zeit, Münster 1948, URL: http://books.google.de/books?id=qMnnycsbkW0C (Zugriff vom 01.12.2015), oder, von einem theologischen Standpunkt aus, Romano Guardini, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Basel 1951, URL: http://books.google.de/books?id=UXUmAQAAMAAJ (Zugriff vom

Diese kulturpessimistische Position tritt für Ritter allerdings, wie wir gesehen haben, bald in den Hintergrund und wird in seiner entzweiungstheoretischen Rekonstruktion der modernen Welt aufgehoben. Insbesondere durch seine liberale Hegel-Lektüre, die Hegel sowohl als Philosophen der Revolution wie auch als Philosophen institutionalisierter Sittlichkeit liest, gelingt es Ritter, den kulturpessimistischen Ausgangspunkt zu überwinden. Und zwar nicht, indem er die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit von Substantialität unter den Bedingungen der modernen Entzweiung schlechthin fallen lässt, sondern indem er diese Entzweiungsstruktur selbst als den Ort begreift, an dem Tradition im Bereich der Subjektivität gelebt wird und sich Substantialität verwirklichen kann. Auf Grundlage dieser Erkenntnis wird Joachim Ritter wiederum die verfallstheoretische Position fragwürdig: Sie verfehlt in ihrem Urteil nicht nur Wirklichkeitsgehalt und Vernunftpotential der modernen Welt, sondern sie gefährdet durch ihren Defätismus zugleich eine gelingende Balancierung der Entzweiungsstruktur. Weil sie in ihrer Negativität unfähig ist, die moderne Welt als Ort eines möglichen Zusammenbestehens von Subjektivität und Substantialität anzuerkennen, wird die Verfallstheorie zur Gefahr. Sie droht den von ihr beschworenen Niedergang selbst erst hervorzubringen. Insofern nun aber gerade die Kategorie der Säkularisation bzw. der Säkularisierung für die verfallstheoretische Zeitkritik besondere Bedeutung gewinnt, kommt ihr auch für die philosophische Aufmerksamkeit Joachim Ritters Gewicht zu.[2] Seine Diskussion wird zum Teil jener Auseinandersetzungen, auf denen sodann die säkularisierungstheoretischen Überlegungen der 1960er Jahre, insbesondere bei Hermann Lübbe und Hans Blumenberg, aufbauen.

Einer Rekonstruktion dieser Zusammenhänge wird sich dieser erste Abschnitt des vierten Kapitels dieser Arbeit widmen. Im Rahmen der Säkularisierungstheorie und der geschichtsphilosophischen Deutung der modernen Welt erweist sich die durch Blumenbergs Verteidigung der Legitimität der Neuzeit gegebene Anregung dann nämlich namentlich für Odo Marquard als einschlägig in der Absicht, eine über die Grenzen der Philosophie Joachim Ritters hinausführende, um geschichtsphilosophische Positionen bereinigte Aktualisierung seiner Entzweiungstheorie anzuleiten. Ritters an Hegel anschließende geschichtsphilosophische Reflexion auf die Entzweiungsstruktur der modernen Welt rückt Ritter selbst und

01.12.2015). Hermann Lübbe führte den Erfolg der Säkularisierungskritik in Nachkriegsdeutschland auf eine Entlastungsstrategie zurück, mit der der Nationalsozialismus als eine allgemeine, katastrophisch endende Säkularisierungsfolge ausgedeutet worden sei; vgl. Lübbe, Säkularisierung (wie Kap. 3, Anm. 33), insb. 109–117.

2 Allgemein zum Säkularisierungs- bzw. Säkularisationsbegriff vgl. Lübbe, Säkularisierung (wie Kap. 3, Anm. 33), ferner aber auch Giacomo Marramao, Säkularisierung, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8: R–Sc, Basel 1992, 1133–1161; Hermann Zabel/Werner Conze/Hans-Wolfgang Strätz, Säkularisation, Säkularisierung, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 5, Stuttgart 1984, 789–829, URL: http://books.google.de/books?id=GihtAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); in weiterer historischer und staatstheoretischer Perspektive auch Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (wie Kap. 2, Anm. 192).

mit ihm das Collegium Philosophicum in eine spezifische Position innerhalb der Auseinandersetzungen um den Begriff der Säkularisierung und die Geschichtsphilosophie im Allgemeinen, wie sie in den 1950er und 1960er Jahren ausgetragen werden. Dieser Diskurs darf daher im Rahmen dieser Arbeit als ein erster Aspekt der Ausdifferenzierung und spezifizierten Fortentwicklung des Ritterschen Anliegens im Kreis des Collegium Philosophicum gelten, und es sind gerade die Ambivalenzen, die der Entzweiungstheorie sachlich innewohnen – und die Mehrdeutigkeiten, aus denen sie sich bei Ritter historisch entwickelt hat –, die zum Anlass einer Depotenzierung und Transformation seiner Philosophie werden.

4.1.1 Der Säkularisierungsbegriff bei Joachim Ritter in Auseinandersetzung mit Karl Löwith und Friedrich Gogarten

Joachim Ritters ab Mitte der 1950er Jahre entfaltete Deutung der modernen Welt als einer Entzweiung von bürgerlicher Gesellschaft und Subjektivität, von Zukunft und Herkunft liegt, wie wir bereits gesehen haben, eine geschichtsphilosophische Überzeugung zugrunde.[3] Demzufolge ist die Menschheitsgeschichte seit der Antike, die moderne Gegenwart eingeschlossen, als Entfaltung eines im Menschen angelegten Freiheits- und Vernunftpotentials zu verstehen. In der Form der Entzweiung wahrt die moderne Welt die Kontinuität mit ihrer antiken und christlichen Herkunft; insofern sucht Ritter den Gegensatz von Fortschritts- und Verfallstheorien in einer dialektischen Spannung aufzuheben.[4]

In diesem Zusammenhang lässt sich feststellen, dass der Begriff der Säkularisierung bzw. der Säkularisation für Ritter ›nachtürkisch‹ keine signifikante Bedeutung mehr hat. In der Beschreibung der sich im Verhältnis zu ihrer Herkunftsgeschichte als »geschichtslos«, voraussetzungslos und emanzipativ konstituierenden bürgerlichen Gesellschaft greift Ritter nicht auf diesen Begriff zurück,[5] obwohl er

3 Vgl. dazu zusammenfassend auch Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 88f.

4 Vgl. Karlfried Gründers und Robert Spaemanns lexikale Darstellung der Geschichtsphilosophie der Gegenwart, die mit Joachim Ritter abschließt, und zwar mit folgender Feststellung: »Für J[oachim] Ritter ist die Entzweiung v[on] Herkunfts- u[nd] Zukunftsordnung das treibende Problem der G[eschichtsphilosophie] und darum Hegel der maßgebliche Theoretiker der modernen Welt.« Karlfried Gründer/Robert Spaemann, Geschichtsphilosophie, in: Josef Höfer/Karl Rahner (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd. 4, Freiburg 1960, 783–791, hier 790 (Hervorhebung des Originals entfernt).

5 In »Subjektivität und industrielle Gesellschaft« verweist Ritter auf den Säkularisationsbegriff lediglich in der Weise des Zitats, und zwar im *negativen* Sinne und überdies in Anführungsstrichen: »Alles, wodurch Hegel hier die mit der Gesellschaft gesetzte ›Entzweiung‹ kennzeichnet, […] sind die Gegebenheiten, die man auch heute vor Augen hat, wenn von der ›*Säkularisation*‹ der modernen Welt, von der Entpersönlichung und Vermassung des Lebens, von seiner Bodenlosigkeit die Rede ist; wir sind so sehr auf die negative Wertung dessen, was Hegel Entzweiung nennt, fixiert, daß es selbst in der einfachen Wiedergabe seiner Theorie fast unmöglich ist, den Klang des Negativen zu vermeiden und die Vorstellung fernzuhalten, es sei die Entzweiung mit dem Verfall und

im zeitgenössischen geschichtsphilosophischen Diskurs eine durchaus nennenswerte Rolle spielt. Im Gegensatz zu anderen Begriffen aus dem Wortschatz der Selbstverständigung von Neuzeit und Moderne, wie Emanzipation, Fortschritt, Revolution oder Befreiung, verzichtet Ritter auf den in seinen Augen polemischen Säkularisierungsbegriff.[6] Die Feststellung der Abwesenheit eines säkularisierungstheoretischen Verständnisses der Moderne bei Ritter ist vor diesem Hintergrund in zweierlei Hinsicht bezeichnend:

– Ritter rezipiert den Säkularisierungsbegriff in einer *negativen* Semantik, das heißt Säkularisierung bezeichnet eine Privation christlich-religiöser Bestände, die Ritter zufolge jedoch in der modernen Welt so nicht gegeben ist. Entsprechend ist der Säkularisierungsbegriff als verfallstheoretisch geprägt abzulehnen.[7]
– Aber auch abgesehen von diesem privativen Säkularisierungsbegriff bedeutet die mit der modernen Welt einhergehende Transformation traditioneller religiöser Gehalte und Bestimmungen nicht lediglich eine Verweltlichung; das Verhältnis der Entzweiungsgesellschaft zu ihrer Herkunftsgeschichte wird von Ritter differenzierter aufgefasst.

Ritter geht unter anderem in seiner zweisemestrigen Geschichtsphilosophie-Vorlesung der Jahre 1957 und 1958 näher auf die Säkularisierungstheorie ein.[8] Indem er der Frage nachgeht, wie die Herauslösung der modernen Gesellschaft aus ihrer ehedem christlichen Bindung geschichtlich zu verstehen sei, stößt er auf die beiden uns bereits bekannten antagonistischen Deutungen: einerseits diejenige, welche behauptet, mit der Moderne trete etwas grundlegend Neues in die Weltgeschichte ein, und andererseits jene, welche die Moderne als privativ charakterisiert, als Versuch, der Substanz ihrer Geschichte durch Raub zu entkommen. Bei letzterer Variante handle es sich um die Säkularisationstheorie der Geschichte, und: »Heute ist sie in Deutschland die herrschende Interpretation der modernen Welt im Verhältnis zur christlichen Geschichte«.[9] Sie bestimmt die moderne Geschichte als Fortsetzung der christlichen Heilsgeschichte in der Weise der Säkularisierung, das heißt ohne Gott, sodass der Mensch selbst für sein Heil verantwortlich ist. An die Stelle des eschatologischen Horizonts trete die innerweltliche

Ende des substantiellen Lebens identisch.« Ritter, Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Kap. 3, Anm. 14), 370f. (Hervorhebung gegenüber dem Original ergänzt).

6 Vgl. Marramao, Säkularisierung (wie Kap. 4, Anm. 2), 1135.

7 Wenn Ritter sich demgegenüber vortürkisch positiv auf den Säkularisationsbegriff bezogen hat, z.B. im Vortrag »Das Problem der Säkularisation« (wie Kap. 3, Anm. 241; siehe in Abschnitt 3.2.2), so belegt dies umso mehr, wie sehr er vormals selbst diesem verfallstheoretischen Narrativ verpflichtet war.

8 Joachim Ritter, Vorlesung »Geschichtsphilosophie I« (DLA Marbach); in diesem Fall beziehe ich mich in erster Linie auf eine studentische Nachschrift der Vorlesung vom Sommersemester 1957 mit der Ordnungsnummer III, 36.

9 Ders., Vorlesung »Geschichtsphilosophie I« (wie Kap. 4, Anm. 8), 69.

Selbstvollendung des Menschen, das Prinzip des Fortschritts. Der Säkularisations- bzw. Säkularisierungsbegriff steht hierbei ausschließlich für eine im Sinne von Verfall und Unrechtmäßigkeit zu verstehende Beseitigung des in seiner Ausblendung fortbestehenden religiösen Zusammenhangs.[10]

Ritter identifiziert diese letztere Position mit der von Karl Löwith in seinem Buch *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* vorgetragenen Deutung des modernen Geschichtsverständnisses als säkularisierter biblischer Heilsgeschichte.[11] Im Kern auch noch der modernen Geschichtsphilosophie von Voltaire bis Nietzsche stecke die biblisch-christliche Erwartung einer Erfüllung, nach einem eschatologisch zu entdeckenden Sinn. Sie bleibe daher ihrer Struktur nach ein Fortschrittsglaube, dessen Ziel aber säkularisierend von einem transzendenten zu einem innerweltlichen, selbstbestimmten Heil transformiert werde. Wie nicht anders zu erwarten, stellt Ritter in seiner Vorlesung fest, dass diese Säkularisationstheorie der Geschichte mit der ihr gegenüberstehenden revolutionären Fortschrittstheorie, die das Ende der bisherigen Weltgeschichte durch Vollendung der Säkularisierung fordert, im Grunde übereinstimme:

> Die Säkularisationstheorie ist die Theorie, in der die nicht mit der Revolutionstheorie identische Welt ihre durch die Revolutionstheorie gesetzte Welt als ihren Untergang anerkennt. An dem Grab der alten Welt, an dem die Revolution den Triumphgesang des Siegers anstimmen will, ist die Säkularisationstheorie die Totenglocke. Das kommt in Löwiths Buch zum Zuge mit der Berufung des Zarathustra, in dem Nietzsche den letzten Papst, der nach dem Tod Gottes außer Amt ist, sich mit Zarathustra als dem Fröhlichsten aller derer, die nicht an Gott glauben, zusammenführen lässt. Der Gottlose und der Gottesdiener finden sich für Löwith in dem ihnen gemeinsamen Ende der christlichen Weltgeschichte zusammen. Das ist die Konsequenz, mit der

10 Ritter verwendet die Begriffe der Säkularisation und der Säkularisierung durchgängig austauschbar, wobei er auf die Übertragung des Begriffs aus dem eigentumsrechtlichen Zusammenhang in den Bereich der Geschichtsphilosophie noch als ein vergleichsweise junges Phänomen zurückblickt: »Bei wem diese allgemeine Verwendung dieses Säkularisationsbegriffs aufkommt, ist nicht bekannt. Sie reicht kaum über die letzten 50 Jahre zurück.« Ders., Vorlesung »Geschichtsphilosophie I« (wie Kap. 4, Anm. 8), 69. Hermann Lübbe rekonstruiert den Bedeutungswandel des Begriffes später ausgehend von seiner Anverwandlung als »Parole kultureller Emanzipation« im Positivismus, die schließlich, vermittelt vor allem durch die protestantische Theologie, nach dem Zweiten Weltkrieg kulturpublizistisch zum »Generalnenner der weltgeschichtlichen Katastrophe Europas« avanciert. Vgl. Lübbe, Säkularisierung (wie Kap. 3, Anm. 33), 34 bzw. 109.

11 Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart/Weimar 2004; vgl. dazu auch Marramao, Säkularisierung (wie Kap. 4, Anm. 2), 1144–1146. Die von Hanno Kesting besorgte deutsche Übersetzung des in englischer Erstausgabe 1949 veröffentlichten Buches von Löwith erschien 1953. Robert Spaemann setzte sich in dieser Zeit als Lektor beim Kohlhammer-Verlag sehr für das Erscheinen des Buches ein; vgl. Spaemann, Über Gott und die Welt (wie Kap. 2, Anm. 175), 118f. Dass Kesting als Übersetzer gewählt wurde, geht vermittelt durch den »Merkur«-Herausgeber Hans Paeschke auf eine Initiative Carl Schmitts zurück; vgl. Reinhard Mehring, Carl Schmitt. Aufstieg und Fall, München 2009, 475, URL: http://books.google.de/books?id=qY2sh7CdqTQC (Zugriff vom 01.12.2015).

> die Säkularisationstheorie notwendig schließen muss, wobei der zentrale Begriff die Setzung der Position als Privation ist.[12]

Für Ritter ergibt sich aus dieser Konstellation die Frage nach der Berechtigung dieses privativen Säkularisierungsbegriffs, die er, wie gesehen, vor dem Hintergrund der *einen* europäischen Geschichte zurückweist, in der »das Menschsein des Menschen Subjekt und Substanz aller rechtlichen Ordnungen ist.«[13] Die moderne, scheinbar säkularisierte Weltgeschichte ist als Aktualisierung der augustinischen *civitas terrena* zu verstehen, was in der privativen Deutung übersehen werde. Sie erfüllt vielmehr etwas, was im Christentum stets schon im Spiele war. Das heißt für Ritter, die moderne Welt ist

> Aktualisierung der zur Heilsgeschichte gehörigen Bestimmung der irdischen Bürgerschaft des Menschen zur universalen Bürgerschaft des Menschen, nicht die Säkularisierung der Civitas Dei, sondern Aktualisierung der zur Civitas Dei von Anbeginn gehörigen Civitas terrena zur universalen Gesellschaft des Menschen.[14]

Ritter teilt mit den Vertretern der Säkularisationstheorie also den Gedanken, dass die moderne Welt eine Fortführung der christlichen Heilsgeschichte darstelle. Allerdings weist er die Behauptung zurück, deren eschatologischer Horizont sei gleichsam geraubt worden. Für sein Verständnis treten in der Moderne lediglich zwei seit jeher parallel bestehende Aspekte einer geschichtsphilosophischen Deutung der menschlichen Existenz auseinander: die nun universalisierte und gesellschaftlich in hohem Grade verwirklichte innerweltliche Geschichte menschlicher Freiheit sowie die nun ihrerseits von innerweltlichen Verpflichtungen freigesetzte, für sich fortbestehende religiöse Heilgeschichte. Diese Struktur entspricht dem Zugleich von »geschichtsloser« Zukunft und geschichtlicher Herkunft des Menschen in der Spannung der Entzweiung.[15]

Angesichts dieses Verständnisses der modernen Welt ist es nur konsequent, wenn Ritter die Säkularisierungstheorie, wie er sie bei Löwith vorfindet, als einseitig verfallstheoretisch zurückweist und mit dieser auch den privativen Säkularisierungsbegriff selbst verwirft. Demgegenüber weist seine Interpretation des Verhältnisses der aus ihren religiösen Bindungen befreiten bürgerlichen Gesellschaft

12 Ritter, Vorlesung »Geschichtsphilosophie I« (wie Kap. 4, Anm. 8), 72 (vgl. dort insgesamt zum Vorstehenden, 69–74). Die entsprechende Passage findet sich am Ende des Buches von Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen (wie Kap. 4, Anm. 11), Anhang II, 239.

13 Ritter, Vorlesung »Geschichtsphilosophie I« (wie Kap. 4, Anm. 8), 73f. Allerdings lässt sich hier einschränkend – gegen Ritter – einwenden, dass Löwith die Säkularisierungskategorie gar nicht kritisch gegen die Neuzeit in ihrem Verhältnis zur christlichen Theologie wendet, denn im Grunde genommen befindet sich für ihn bereits Letztere in einer Position von Illegitimität. Vgl. Odo Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M. 1982, 13–33, hier 15, URL: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048146157 (Zugriff vom 01.12.2015).

14 Ritter, Vorlesung »Geschichtsphilosophie I« (wie Kap. 4, Anm. 8), 75.

15 Vgl. Ders., Vorlesung »Geschichtsphilosophie I« (wie Kap. 4, Anm. 8), 75–77.

und der im Bereich der Subjektivität gewahrten Religion, wenigstens vordergründig, eine Nähe zur Deutung des Säkularisierungsbegriffs durch Friedrich Gogarten auf. Dessen Buch *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* erscheint im selben Jahr wie die deutsche Übersetzung von Löwiths *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, nämlich 1953.[16] Auch Gogarten geht davon aus, dass die neuzeitliche Welt aus der religiösen Umfassung ausgewandert sei und sich der Mensch im innerweltlichen Zusammenhang verselbständigt habe. Er macht diese Verweltlichung der Welt nun allerdings zur Grundlage einer christlich-theologischen Legitimation und entwickelt daraus einen positiv verstandenen Säkularisierungsbegriff, welchem er – als ein die Grenzen der Vernunft überschreitender, ideologisch oder nihilistisch angeleiteter Versuch, den religiösen Glauben als solchen zu verdrängen oder zu ersetzen – den Begriff des Säkularismus gegenüberstellt.[17] Diese säkularisierende Freigabe der Welt in ihrer Weltlichkeit entspricht für Gogarten jedoch dem christlichen Glauben, der dadurch seinerseits aus kulturellen und sozialen Verpflichtungen gelöst werde. Die Säkularisierung wird ihm dadurch zugleich zu einer Bedingung und zur Folge des Glaubens.[18] Dieses Verständnis der modernen Welt als einer aus einer christlichen Kultur emanzipierten Lebenswirklichkeit des Menschen, deren Befreiung vom Glauben Letzteren nicht auflöst, sondern – im Gegenteil – »ihn in seiner Reinheit, in seiner existentiellen Authentizität und ohne ideologische Verunreinigungen zum Vorschein kommen« lässt,[19] scheint Gogarten mit Ritter zu teilen.

Eine detaillierte Auseinandersetzung mit Gogarten wird von Ritter jedoch nicht in Angriff genommen,[20] und auch das Motiv einer positiven Bestimmung des Säkularisierungsbegriffs nimmt Ritter nicht auf. Dies mag zunächst damit zusammenhängen, dass Gogartens Differenzierung von Säkularisierung und Säkularismus in ihrer Beziehung auf die Wirklichkeit der modernen Welt als solche indifferent bleibt. Wenn Gogarten dieser auch unzweifelhaft die Möglichkeit zu einer säkularisierenden Befreiung von Glauben und Kultur aus ihrer wechselsei-

16 Friedrich Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart 1953, URL: http://books.google.de/books?id=epNuAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); vgl. hierzu auch Marramao, Säkularisierung (wie Kap. 4, Anm. 2), 1143f. Ausführlich auf Gogarten und die Entwicklung seines Denkens geht ein: Friedrich Wilhelm Graf, Friedrich Gogartens Deutung der Moderne. Ein theologiegeschichtlicher Rückblick, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 100 (1989), 169–230, dort insb. den Zusammenhang der Nachkriegszeit betreffend 216–226. Dass sich die von Hegel beschriebene und von Ritter aktualisierte Beschreibung der Entzweiung von Zukunft und Herkunft als Problemstellung so auch bei Gogarten finde, bemerkte auch Trutz Rendtorff, Geschichte und Gesellschaft. Bemerkungen zum Ort einer Theologie der Gesellschaft, in: Friedrich Karrenberg/Wolfgang Schweitzer (Hg.), Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre. Aufgaben und Fragen vom Dienst der Kirche an der heutigen Gesellschaft, Hamburg 1960, 154–169, hier 163.

17 Vgl. bei Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit (wie Kap. 4, Anm. 16), v.a. 142–148.

18 Vgl. Lübbe, Säkularisierung (wie Kap. 3, Anm. 33), 121.

19 Marramao, Säkularisierung (wie Kap. 4, Anm. 2), 1144.

20 In Ritters Geschichtsphilosophie-Vorlesungen bleibt er vielmehr, ganz im Gegensatz zu Löwith, ausdrücklich ausgespart; vgl. Ritter, Vorlesung »Geschichtsphilosophie I« (wie Kap. 4, Anm. 8), 69.

tigen Befangenheit zuschreibt, so scheint er sich in seinem Buch über *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* doch gerade gegen eine als verhängnisvoll wahrgenommene, säkularistische Gegenwart zu richten.[21] Dessen ungeachtet bemerkte Hermann Lübbe später eine »befreiende Wirkung«, die von Gogartens Bestimmung der Säkularisierung für das Selbstverständnis der Christen wie der Kirche in der Welt ausgegangen sei, um die moderne, säkularisierte Welt als die eigene zu erkennen und anzuerkennen.[22] Unter diesem Blickwinkel harmoniert Gogartens Theologie mit dem vonseiten Ritters dem Christentum wie allen Religionen abgeforderten zustimmenden Zugehen auf die moderne Welt, in der sie bestehen und gedeihen wollen. Sie lässt die »Zwiefältigkeit«[23] von Glauben und säkularer Welt bestehen, ohne dabei den Blick für das Ganze zu verlieren, und begreift die Moderne, nicht anders als Ritter, in Kontinuität zu ihrer christlichen Herkunft.

Das Ganze allerdings bleibt bei Gogarten in einem theologischen Sinne vorausgesetzt. Die im Gogartenschen Säkularisierungsbegriff in ihrer Säkularität anzuerkennende Welt ist eine Welt vorletzter Ordnung. Diese nicht anzuerkennen, indem die politische und soziale Wirklichkeit der Welt unmittelbar in die letzte, mithin die religiöse Wahrheit überführt wird, oder aber indem diese höhere Wahrheit als solche geleugnet und die weltliche Ordnung für das Ganze genommen wird, bedeutet Säkularismus. Dem Säkularismus entspricht also eine Sakralisierung von Politik und Gesellschaft.[24] Die Säkularität der säkularen Welt anzuerkennen, setzt das Wissen um eine von ihr unabhängige Sakralität voraus, die dem bürgerlichen Bewusstsein primär ist. Es muss von religiösem Glauben geprägt sein, zumindest aber in einem hinreichenden Maß religiös sensibilisiert, um eine ideologische Aufladung der weltlichen Ordnung mit Unbedingtheitsansprüchen durch den Verweis an eine ihr äußere sakrale Sphäre abzuwehren. Genauso wie für Gogarten die Säkularität der Welt zur Bedingung für den christlichen Glauben wird, wird umgekehrt dieser auch zur Möglichkeitsbedingung von Säkularität.

21 Vgl. dazu allerdings die Einwände Grafs gegen die Deutung der Spättheologie Gogartens als einer säkularisierungsaffirmierenden Anerkennung der Moderne; Graf zufolge gehe es Gogarten vielmehr um »die theologische Konstruktion einer idealen Gegenneuzeit«, die die eigene Gegenwart gerade negativ bewerte und mit dem kritisierten Säkularismus identifiziere; Graf, Gogartens Deutung der Moderne (wie Kap. 4, Anm. 16), 216f. Graf resümiert so in seinem Aufsatz eine zeitkritische Perspektive Gogartens, die ihn deutlich vom nachtürkischen Ritter abgrenzt; vgl. Graf, Gogartens Deutung der Moderne (wie Kap. 4, Anm. 16), 222–225.

22 Vgl. Lübbe, Säkularisierung (wie Kap. 3, Anm. 33), 121. Lübbe verbindet Gogarten mit einem genuin religiös motivierten Interesse an der Säkularisierung der sozialen und politischen Verhältnisse; vgl. entsprechend auch Hermann Lübbe, Religion nach der Aufklärung, 3. Aufl., München 2004, 300, Permalink: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00043404-1 (Zugriff vom 01.12.2015). Graf bemerkt dagegen, Lübbes Gogarten-Lektüre weise inhaltlich »in die falsche Richtung« (Graf, Gogartens Deutung der Moderne [wie Kap. 4, Anm. 16], 221); mit Bezug auf die von Lübbe wahrgenommene »befreiende Wirkung« der Säkularisierungstheologie Gogartens pflichtet er ihm jedoch nichtsdestoweniger bei (vgl. Graf, Gogartens Deutung der Moderne [wie Kap. 4, Anm. 16], 226f.).

23 Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit (wie Kap. 4, Anm. 16), 134.

24 Vgl. Lübbe, Säkularisierung (wie Kap. 3, Anm. 33), 123.

Es ist zu fragen, wie sich Ritters Entzweiungstheorie zu diesem von einem religiösen Standpunkt aus positivierten Säkularisierungsbegriff verhält. Zweifellos geht er über die ausschließlich privative Deutung des Säkularisierungsprozesses hinaus, die auch Ritter im Blick hat, und formuliert eine Form der Anerkennung der säkularen Welt durch den religiösen Glauben, die zu leisten in Ritters Augen Aufgabe der religiösen Gemeinschaften seiner Zeit ist.[25] Im Rahmen seiner Theorie operiert er begrifflich allerdings weder mit Konzepten von Säkularität bzw. Sakralität, noch konzipiert er die aus religiösen Bindungen freigesetzte bürgerliche Gesellschaft aus einem letztlich doch nur von religiösen Vorstellungen her abgeleiteten und insofern nachrangigen Recht. Die auf das Naturverhältnis des Menschen gegründete moderne Gesellschaft verfügt über eine Begründung eigener Art, die einer zusätzlichen Rechtfertigung weder bedarf noch nach ihr strebt. Dass sie dadurch tendenziell in ein Spannungsverhältnis zur bürgerlichen Subjektivität tritt, welche ihr Selbstsein auf Grundlage historisch tradierter Substantialität sowie eingebunden in die sittlichen Institutionen ihrer Lebenswelt zu entwickeln und zu behaupten strebt, entspricht der Struktur des Entzweiungsgedankens. Ritter scheint in diesem Zusammenhang die Überzeugung durchaus nicht fremd zu sein, dass eine tragfähige »Traditionalität« auch der modernen Zivilisation letztlich auf einer religiösen Überlieferung beruhen müsse,[26] obschon nun gerade die Verbindlichkeit jedweder Traditionen unter diesen Bedingungen nicht mehr besteht. Dass die Integrationskraft der religiösen Überlieferung durch die Moderne auf gesellschaftlicher Ebene insgesamt nicht mehr gegeben ist und nicht mehr gegeben sein kann, schließt jedoch nicht aus, dass sie auf Ebene des Subjekts, als verschiedene Aspekte einer Person integrierende Kraft, weiterhin wirksam bleibt, und zwar auf Grundlage politisch verwirklichter Freiheit in womöglich zuvor ungekannter Qualität. Jedenfalls scheint Ritter den Fortbestand der geschichtlichen Herkunftssubstanzen, damit auch der Religion, innerhalb der geschichts- und traditionslosen modernen Gesellschaft

25 Siehe zu letzterem Gedanken weiter oben in dieser Arbeit.

26 Vgl. Ritters Beitrag zu einer Diskussion um Josef Piepers Vortrag »Über den Begriff der Tradition« im Rahmen einer Sitzung der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Sektion Geisteswissenschaften, am 16. Januar 1957 in Düsseldorf. Ritter leitet seinen Diskussionsbeitrag dort mit folgendem Resümee des Pieperschen Vortrags ein: »Von Traditionalität wird man erst da sprechen können, wo die Kontinuität des geschichtlichen Lebens selbst auf einer Vergangenheit und Gegenwart umgreifenden, allgemeinverbindlichen Tradition beruht, durch die alle wesentlichen Lebensordnungen begründet und legitimiert werden. Die These des Vortrags besagt, wie mir scheint, daß solche Traditionalität nur durch eine religiöse Überlieferung gestiftet wird und werden kann. Obwohl die Vielfalt der faktischen Traditionsbildungen nicht ausdrücklich erörtert wurde, schließt diese These doch ein, daß sich auch in anderen Lebensbereichen nur dann tragfähige und echte Traditionen bilden, wenn sie mittelbar oder unmittelbar in einer das ganze Dasein durchdringenden religiösen Überlieferung wurzeln, die so gleichsam als die analogische Einheit aller übrigen untereinander homonymen Formen verstanden werden kann. Dem möchte man zustimmen.« Josef Pieper, Über den Begriff der Tradition, Köln/Opladen 1958, 43f., URL: http://books.google.de/books?id=u3N9BwAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

nicht nur für möglich, sondern sogar für notwendig zu halten.[27] Das Projekt der Moderne ist gewissermaßen insgesamt darauf angelegt, die Möglichkeit einer substantiellen Selbstverwirklichung des Menschen in Freiheit zu entfalten. Dies fordert freilich umgekehrt von beharrlich an bestimmte Traditionen und liebgewordene gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen gebundenen Kräften wie der Religion eine gewisse Bereitschaft zur Modernisierung, weniger was das subjektive Innerlichkeitsverhältnis des religiös glaubenden Bewusstseins angeht, als vielmehr in Bezug auf den Willen insbesondere der christlichen Kirchen, in ihrem institutionellen Außenverhältnis mit der modernen Welt Frieden zu schließen.

Im Kontext der Entzweiung sucht sich das bürgerliche Bewusstsein über den guten und freiheitlichen Sinn der Entzweiung und der mit dieser verbundenen Verselbständigung der aus eigenen Quellen sich perpetuierenden, versachlichten und funktional organisierten Gesellschaft neu zu verständigen. Mag diese sich auch selbst setzen und unabhängig von dieser Sinndimension vollziehen – auch insoweit der Mensch als Gesellschaftswesen an ihr teilhat –, so ist sie dem Menschen in seinem substantiellen Sein zugleich doch nur ein Bereich von vorletzter Bedeutung. Ist es denkbar, dass das demgegenüber an letzter Stelle stehende Substanz-Subjekt sich selbst nicht in religiösen Begriffen und nicht im Geist einer religiösen Überlieferung bestimmt? Philosophie und Staat dienten dem Menschen zur Vergegenwärtigung und praktischen Vermittlung einer Kontinuität von Zukunft und Herkunft. Ist es denkbar, diese Kontinuität mit ihrer letztlich metaphysisch und religiös geprägten Herkunft anzuerkennen, ohne diesen Bezugsrahmen selbst zu teilen? Wenigstens philosophisch ist Ritters Theorie zweifellos auf einen metaphysischen Horizont bezogen: Damit der Mensch der Moderne nicht auf sein biologisches Naturwesen reduziert wird, identifiziert er sich mit substantiellen kulturellen Beständen aus seiner Geschichte und kultiviert sie, und dies wird verständlich erst aus der Einheit der Geschichte unter der Bestimmung des Menschen auf ein ihm spezifisches, vernunftmäßiges Selbstseinkönnen. Darüber hinaus lässt Ritter selbst sich zu diesen Fragen jedoch nicht ein, deren Gewicht daher die im Kreise seiner akademischen Schüler betriebenen, einander gegenläufigen Aneignungsformen umso verständlicher machen. Die in der Entzweiung umfasste Spannung zwischen Autonomie und metaphysischer Bestimmung des Menschen, zwischen Subjektivität und Substanz wird bei Joachim Ritter nicht

27 Dies deuten auch die sich an Piepers Vortrag anschließenden Fragen an: »Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß im Leben der Völker die im Prozeß der Modernisierung aufgelöste Traditionsgebundenheit nicht wiederkehrt und nicht wiederkehren kann. Was bedeutet das für das religiöse Verhältnis selbst? Ist es unlöslich an den Fortbestand einer Überlieferung der von Herrn Pieper beschriebenen Form gebunden? Schließt die Zerstörung der Traditionalität notwendig und unaufhaltsam den Verlust der geschichtlichen Substanzen und damit auch der religiösen Substanz ein? Folgt aus ihr, daß mit der Neuzeit und mit dem Aufkommen der modernen Zivilisation und ihrer Traditionslosigkeit die Zeit des Untergangs schließlich aller geschichtlichen Herkunftsordnungen und mit ihnen der Religion in aller Welt begonnen hat?« Pieper, Über den Begriff der Tradition (wie Kap. 4, Anm. 26), 46.

aufgelöst; vielmehr provoziert die Ambiguität ihrer dialektischen Verbindung geradezu eine solche Auflösung zugunsten der einen oder der anderen Seite in differenzierten Rezeptionsansätzen.

Ritters Entzweiungstheorie erweist sich in ihrem Bezug zur modernen Welt jedenfalls als komplexer als die im Säkularisierungsbegriff – positiv wie negativ gefasst – implizierte Differenz von säkularer Welt und nicht-säkularer Transzendenz. Die namentlich von Gogarten betriebene theologische Theorie der Säkularisierung, seine Unterscheidung von Säkularisierung und Säkularismus, erweist zudem die Differenz von Gogarten und Ritter als disziplinäre Differenz von Theologie und Philosophie. Gogartens Position setzt in sich eine theologisch verstandene religiöse Wahrheit voraus, die dem Philosophen so nicht verfügbar ist. Auf der einen Seite nimmt Ritter ab der zweiten Hälfte der 1950er Jahre also dezidiert modernitätsaffirmierend Partei gegen die Theoretiker des Verfalls und einer privativ verstandenen Säkularisierung, zu denen er auch Karl Löwith rechnet. Die Kritik dieser Positionen scheint er in dieser Zeit für dringlicher zu halten – womöglich entsprechend ihres Einflusses in der westdeutschen Öffentlichkeit –, als die der von ihm ebenfalls abgelehnten positivistisch oder marxistisch gesinnten Revolutionstheoretiker, denen er vergleichsweise weniger Aufmerksamkeit widmet. Die moderne Welt ist als solche notwendig und rechtmäßig. Dabei verneint er allerdings keineswegs die geschichtsphilosophische Perspektive seiner Gegner, sondern er versucht vielmehr im Rahmen seiner an Hegel angelehnten Entzweiungsdialektik eine Einheit der Weltgeschichte im Ganzen, hineinreichend bis in die Gegenwart, festzuhalten. Dahinter steht eine metaphysische Substanz, die auch in der Moderne gewahrt bleibt, aber nicht einfach mit der christlichen Religion zusammenfällt. Der Raum seiner Lebenswirklichkeit, in dem der einzelne Mensch jenseits der bürgerlichen Gesellschaft sein Selbstsein finden und ausdrücken kann, geht über die Religion als solche weit hinaus. Dennoch geht die moderne Welt nicht in einer Säkularisierung auf, sondern in einem Auseinandertreten gesellschaftlich-funktionaler und subjektiv-substantieller Bestimmungen, die einerseits (aufseiten der Gesellschaft) in der Tat aus religiösen Bindungen – allgemein aus jeder kulturell vorgegebenen Bindung – freigesetzt werden, andererseits (aufseiten der Subjektivität), wenigstens der Möglichkeit nach, in ihrer religiösen Bindung unverändert fortbestehen können. Das moderne Subjekt ist für Ritter nicht notwendigerweise mehr oder weniger religiös, nicht mehr oder weniger säkular als das vormoderne; es ist dies allerdings auf Grundlage seiner nunmehr errungenen Freiheit.

4.1.2 Zum Funktionswandel der Säkularisierungstheorie bei Lübbe und Blumenberg

Die in den 1950er Jahren durch die Ansätze von Gogarten und Löwith in Bewegung geratene geschichtsphilosophisch-geschichtstheologische Säkularisierungsdebatte

nimmt Anfang der 1960er Jahre eine Wendung.[28] Der von Joachim Ritter mit organisierte und in seiner Eigenschaft als Rektor der Universität Münster im Herbst 1962 eröffnete siebte Kongress der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland zu dem Schwerpunkt »Philosophie und Fortschritt« darf hierfür als symbolisches Datum gelten.[29] Innerhalb der Sektion »Säkularisation« – in Anführungsstrichen – sprechen dort Hermann Lübbe über »Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie« und Hans Blumenberg zu »›Säkularisation‹. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität«.[30] Lübbe wie Blumenberg vollziehen mit ihren Beiträgen eine reflexive Wendung der Debatte über Säkularisation bzw. Säkularisierung, indem sie sich ihr begriffsgeschichtlich zuwenden und – so jedenfalls Blumenberg – diesen Begriff als historisch deutungsrelevante Kategorie insgesamt infrage stellen.[31] Lübbe löst zudem Ritters kritische Deutung des privativen Säkularisierungsbegriffs aus ihrem (geschichts-)philosophischen Zusammenhang, ohne dabei die Affirmation der säkularisierten Gesellschaft als solche aufzugeben. Daran lässt sich der Beginn einer eigenständigen, durchaus kritischen Aufnahme der Modernetheorie Ritters und seiner Geschichtsphilosophie im Kreis

28 Neben Gogarten und Löwith wäre in diesem Zusammenhang auch Jacob Taubes (Abendländische Eschatologie, Bern 1947, URL: http://books.google.de/books?id=2iQsAAAAIAAJ [Zugriff vom 01.12.2015]) zu nennen, der bereits vor Löwith die These einer Säkularisierung der christlichen Geschichtstheologie hin zur neuzeitlichen Geschichtsphilosophie formulierte, wenn auch unter anderer Bewertung, von Joachim Ritter in seiner Darstellung aber nicht berücksichtigt wird. Vgl. zur Bedeutung von Löwiths *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* im geschichtsphilosophischen Diskurs der jungen Bundesrepublik allgemein Reinhard Mehring, Geschichtspragmatik. Eine Rekonstruktion der Geschichtsphilosophie Hermann Lübbes, in: Hanns-Gregor Nissing (Hg.), Hermann Lübbe. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung, Darmstadt 2009, 47–66, insb. 49–52, sowie ferner Reinhard Mehring, Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das »Ende der Geschichte«, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 48 (1996), 231–248, DOI: http://dx.doi.org/10.1163/157007396X00309 (Zugriff vom 01.12.2015).

29 Vgl. zu diesem Kongress auch Lübbe, Die Religion und die Legitimität der Neuzeit (wie Kap. 2, Anm. 44), insb. 72f.

30 Hermann Lübbe, Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie, in: Helmut Kuhn/ Franz Wiedmann (Hg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964, 221–239, URL: http://books.google.de/books?id=gDwLAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015), bzw. Hans Blumenberg, »Säkularisation«. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in: Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Hg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964, 240–265, URL: http://books.google.de/books?id=gDwLAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Karl Löwith fungierte als Diskussionsleiter der sich anschließenden Aussprache, an der aus dem Ritter-Kreis neben Lübbe auch Ludger Oeing-Hanhoff und Günter Rohrmoser teilnahmen (dokumentiert in: Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Hg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964, 333–338, URL: http://books.google.de/books?id=gDwLAQAAIAAJ [Zugriff vom 01.12.2015]).

31 Dies gelingt ihnen auch mit gewissem Erfolg, zumindest kann Lübbe selbst kaum ein Jahrzehnt später feststellen: »Es ist wahr, daß die meisten Theologen, und zwar schon seit etwa zwanzig Jahren, inzwischen längst auch auf katholischer Seite, die Verwechslung der Säkularisierung mit Religionsverfall selbstkritisch aufgedeckt, die Säkularisierung theologisch legitimiert haben und in bezug auf die Zukunft der Religion unter Säkularisierungsbedingungen unbesorgt, ja bis zur Euphorie zuversichtlich sind.« Hermann Lübbe, Vollendung der Säkularisierung – Ende der Religion?, in: Ders., Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg 1975, 169–181, hier 170, URL: http://books.google.de/books?id=3jTCAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

des Collegium Philosophicum ablesen, die sich über den Namen Lübbes hinaus dann insbesondere mit dem Odo Marquards verbinden wird.

Lübbes Münsteraner Vortrag beschränkt sich erklärtermaßen darauf, eine »Geschichte des Funktionswandels des Säkularisierungs-Begriffes« zu geben, ohne den Prozess der Säkularisierung selbst zu verhandeln.[32] Er rekonstruiert die Entwicklung eines in seinen Ursprüngen gegen die Frage der Legitimität oder Illegitimität dieses Vorgangs zunächst offenen Rechtsbegriffs über das historische Ereignis der Säkularisation infolge des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 hinaus, welcher den Bedeutungswandel des Begriffs hin zu einem Akt unberechtigter Usurpation eingeleitet habe – und zwar vermittelt durch jene, »die sich als die Opfer der Säkularisation zu betrachten Ursache haben«[33] –, bis hin zu seinem Übergang von der historisch-rechtlichen zur geschichtsphilosophisc h-kulturkritischen Kategorie. Diese Frage des Übergangs, welche bei Joachim Ritter einige Jahre zuvor noch ungeklärt blieb, wird von Lübbe nun mit einem auf die begriffsgeschichtliche Forschungsarbeit im Kreis um Ritter vorausweisenden Akt in den Blick genommen.[34] Damit vollzieht sich bei Lübbe Anfang der 1960er Jahre auch ein Stück philosophisch-theoretischer Selbstreflexion, insofern die zuvor noch als kulturkritische Kategorie aktualisierte, bei Gogarten theologisch positivierte und bei Ritter als unangemessen privativ kritisierte Säkularisierung im Rahmen ihrer begriffsgeschichtlichen Untersuchung auf die sich mithilfe des Begriffs ihrer selbst versichernde Gesellschaft zurückgespiegelt wird. Die Frage ist hier nun nicht mehr, ob diese Gesellschaft tatsächlich eine säkularisierte oder sich säkularisierende und ob dies gut oder schlecht sei, sondern der Blick abstrahiert sich zum Interesse an der Funktion, welche der Begriff übernimmt, und an dem Wandel, welchem der Begriff hinsichtlich dieser Funktion unterliegt. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht nicht länger die Säkularisierung, sondern dieses Interesse an der Säkularisierung selbst.[35]

Lübbe, dessen Vortrag rückblickend als eine geraffte Fassung seines späteren *Säkularisierungs*-Buches erscheint (1965 veröffentlicht), identifiziert als den Übergangspunkt des rechtlichen hin zum geschichtsphilosophischen Säkularisierungsdiskurs eine positivistisch-kulturkämpferische Affirmation des Begriffs zum Ende des 19. Jahrhunderts.[36] Von dort aus über mehrere Schritte vermittelt sei der

32 Vgl. Ders., Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie (wie Kap. 4, Anm. 30), 221.

33 Ders., Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie (wie Kap. 4, Anm. 30), 222.

34 Vgl. Ders., Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie (wie Kap. 4, Anm. 30), 223, sowie allgemein zur Begriffsgeschichte der Säkularisierung Lübbes Buch *Säkularisierung* (wie Kap. 3, Anm. 33) und Marramao, Säkularisierung (wie Kap. 4, Anm. 2), insb. 1134f.

35 Vgl. Lübbe, Säkularisierung (wie Kap. 3, Anm. 33), Vorwort zur 1. Auflage, XI.

36 »Pointiert könnte man sagen: Säkularisierung ist anfänglich eine Parole im Kampf um die Befreiung von geistlicher Schulaufsicht« Ders., Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie (wie Kap. 4, Anm. 30), 227. Bezeichnend erscheint hier im Übrigen Lübbes Feststellung, »daß die großen Theoretiker derjenigen Realität, die wir heute […] die Realität der modernen säkularisierten Welt nennen können, den Begriff der Säkularisierung für die Zwecke ihrer Analysen, Kritiken und Prognosen *nicht* verwenden. […] [S]ie alle gelten heute als hervorragende Agenten des

Begriff in einer funktionellen Umkehrung – hin zu einer Verfallsgeschichte – in einer theologisch gefärbten Zivilisationskritik angelangt[37] bzw. in der dialektischen Theologie und bei Gogarten. Mit dessen Affirmation der Säkularisierung sympathisiert Lübbe, ganz im Gegensatz zu der auch in seiner Gegenwart unverändert weiter bestehenden Säkularisierungskritik.[38] Obwohl er insofern der modernitätsaffirmierenden Position Ritters beipflichtet, verhält sich Lübbe zur Theorie dieser Moderne und ihrer Geschichte insgesamt historisierend. Auch Hegels Position vergegenwärtigt er so etwa inhaltlich, aber nicht mehr in dem Bestreben, sie hermeneutisch-hypoleptisch für die Gegenwart zu reaktualisieren.[39]

Lübbe identifiziert den Säkularisierungsbegriff in seiner begriffsgeschichtlic h-diskursfunktionalistischen Reflexion als eine ideenpolitische Parole, die für Gegner wie Befürworter, kritisch oder affirmativ, ihre Bedeutung habe.[40] Insofern, so Lübbe selbst, sei die Absicht seiner Arbeit »Aufklärung« darüber, »dass der Gebrauch ideenpolitisch aktueller Begriffe nicht folgenlos ist. Man gesellt sich dadurch Gruppen zu und reiht sich in Fronten ein. Man wird Agent in ›geistigen Kämpfen der Zeit.‹«[41] Er identifiziert den Säkularisierungsbegriff mithin als ein Mittel politischer Auseinandersetzung, nachgerade als politischen Kampfbegriff, an dem sich erweisen lasse, was im Prinzip für alle philosophischen und nicht-philosophischen Begriffe gelte: die Philosophie werde zu einer »Praxis des Ringens um Werte im Geisteskampf – : Ideenpolitik.«[42] Im Kontrast zu Lübbes damit verbundener Feststellung, dass ideenpolitische Kämpfe weniger zum Fortschritt der Philosophie beitrügen, ihre Begriffe weniger durch ihre »wirklichkeitsaufschließende Kraft« wirkten, sondern vielmehr die Philosophie und die Philosophen in diesen Auseinandersetzungen in die vorderste Front der polarisierten Auseinandersetzungen um ihre Zeit einrückten, darf man Ritters

Säkularisierungs-Prozesses; aber von *Säkularisierung* sprechen sie nicht.« Ders., Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie (wie Kap. 4, Anm. 30), 223 (Hervorhebungen im Original). Lübbe bezieht sich dabei zwar auf Hegel, Marx, Lorenz von Stein, Comte und Mill, in unserem Zusammenhang erweist es sich freilich als gleichermaßen auch auf Joachim Ritter zutreffend.

37 Vgl. Ders., Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie (wie Kap. 4, Anm. 30), 231f.

38 Vgl. Ders., Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie (wie Kap. 4, Anm. 30), 238; ausführlicher wird der Zusammenhang der kulturphilosophischen Säkularisierungskritik verhandelt in Ders., Säkularisierung (wie Kap. 3, Anm. 33), 109–133.

39 Ders., Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie (wie Kap. 4, Anm. 30), 224 (Hervorhebung im Original).

40 Vgl. Ders., Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie (wie Kap. 4, Anm. 30), 236.

41 Ders., Säkularisierung (wie Kap. 3, Anm. 33), Vorwort zur 1. Auflage, XI.

42 Ders., Säkularisierung (wie Kap. 3, Anm. 33), 21. Neben dem ideenpolitischen Charakter des Säkularisierungsbegriffs bildet Lübbes kardinales Beispiel für eine ideenpolitische Verstrickung der Philosophie – auf Kosten ihres eigenen Fortschritts – der Komplex der »Ideen von 1914« (vgl. insb. Ders., Politische Philosophie in Deutschland, München 1974, 171–235, URL: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3266940 [Zugriff vom 01.12.2015]). Zur Funktion solcher begrifflich vermittelter Ideenpolitik im »Streit um Worte« und zu ihrer gesellschaftlichen und politischen Integrationsleistung auch außerhalb totalitär-ideologischer politischer Systeme vgl. Ders., Der Streit um Worte. Sprache und Politik, in: Ders., Bewußtsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität. Mach – Husserl – Schapp – Wittgenstein, Freiburg 1972, 132–167, URL: http://books.google.de/books?id=VCERAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Verweigerung gegenüber der Säkularisierungstheorie einem genuinen philosophischen Interesse zuschreiben, welches sich in der Absicht einer Wirklichkeitserschließung der ideenpolitischen Auseinandersetzungen um die Verortung der Gegenwart so weit wie möglich enthält.[43] Das hindert Ritter zwar nicht daran, im Kampf um den Säkularisierungsbegriff – wenn auch nur im Rahmen seiner Vorlesung – deutlich Stellung zu beziehen. Hermann Lübbe allerdings wird sich später in seinen Auseinandersetzungen etwa mit Jürgen Habermas ungleich intensiver in ideenpolitischen Diskursen engagieren.

Bei Blumenberg wiederum wird der Begriff der Säkularisation in seiner Verwendung als historische Kategorie – nicht in seinem explizit theologischen Gebrauch, wie etwa bei Gogarten – zum Gegenstand einer grundsätzlichen Kritik.[44] Die bereits bei Ritter gegebene Zurückweisung des Begriffs in seinem privativen Gehalt festigt sich bei Blumenberg zu der Diagnose, er diene in Aussagen von der Art, dass etwas die Säkularisation von etwas anderem sei – etwa die Geschichtsphilosophie die der christlichen Eschatologie[45] – einzig dem Zweck, einen vermeintlich verschleierten Sachverhalt zutage zu bringen und als »objektive Kulturschuld«[46] bewusst zu machen. In Analogie zur ursprünglich juristischen Begriffsverwendung ziele nämlich die historische Rede von der Säkularisation auf eine Enthüllung bestimmter Vorgänge als Enteignungsprozesse ab. Mit der Feststellung, dass die Neuzeit einen bestimmten Aspekt vorausgegangener Geschichte säkularisiere, werde ihr gewissermaßen die Schuld an einem widerrechtlichen Vorgang zugeschoben. Ritters Bestimmung der Säkularisation als Raub kehrt also bei Blumenberg wieder, und zwar spezifiziert im Hinblick auf drei Merkmale: (1) ein identifizierbares enteignetes Gut, dessen (2) reklamiertes ursprüngliches Eigentum legitim gewesen sei, werde (3) seinem Eigentümer einseitig entzogen.[47] Der so als Enteignungsvorgang präzisierte Säkularisationsbegriff wird sodann von Blumenberg als historische Kategorie infrage gestellt. Denn zum einen scheitere der Versuch, historische Vorgänge in dieser Weise verständlich zu machen, regelmäßig daran, das Vorliegen der genannten Merkmale überhaupt nachzuweisen – und zum Ziel dieser Kritik wird Blumenberg zunächst implizit,

43 Vgl. dazu Ders., Säkularisierung (wie Kap. 3, Anm. 33), 21f., Zitat 21.

44 Im Kern begreift Blumenberg die Kategorie der Säkularisation nicht als eine historischen Verstehens, sondern theologischer Selbstdeutung: Er führt sie auf die Notwendigkeit aufseiten der christlichen Theologie zurück, die Neuzeit angesichts des eigenen Endgültigkeitsanspruchs ins Unrecht zu setzen (vgl. Blumenberg, »Säkularisation« [wie Kap. 4, Anm. 30], 254); und umgekehrt belegt sie für ihn die Unsicherheit im Legitimitätsbewusstsein der Neuzeit, insofern diese den Begriff auf sich bezieht (vgl. Ders., »Säkularisation« [wie Kap. 4, Anm. 30], 256). Vgl. zum Begriff der Säkularisation bei Blumenberg insgesamt Marramao, Säkularisierung (wie Kap. 4, Anm. 2), 1147–1149.

45 Vgl. Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt a.M. 1988, 12.

46 So resümiert Blumenberg den Vorgang mit einem Wort des Theologen Friedrich Delekat, Über den Begriff der Säkularisation, Heidelberg 1958, 60; vgl. Blumenberg, »Säkularisation« (wie Kap. 4, Anm. 30), 242.

47 Vgl. Ders., »Säkularisation« (wie Kap. 4, Anm. 30), 241; analog sodann Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 32.

an anderer Stelle dann explizit Karl Löwith.[48] Dessen Deutung der modernen Fortschrittsidee als säkularisierter christlicher Eschatologie widerspricht Blumenberg dann zum anderen aber auch inhaltlich: »Es gibt keine Anhaltspunkte für eine Umsetzung der Eschatologie in die Fortschrittsidee.«[49] Vielmehr handle es sich um zwei verschiedene Dinge: »die Eschatologie redet von einem in die Geschichte einbrechenden, ihr selbst transzendenten und heterogenen Ereignis; die Fortschrittsidee extrapoliert von einer der Geschichte immanenten und in jeder Gegenwart mitpräsenten Struktur aus in die Zukunft.«[50]

Mit diesem formalen Argument tritt bei Blumenberg auseinander, was bei Ritter noch mithilfe der Figur des von Philosophie und Vernunft zu vergegenwärtigenden Ganzen zusammengehalten wird: religiöse Eschatologie und innerweltliche Fortschrittsidee als Aspekte eines in seiner Entzweiung befindlichen Ganzen von je eigenem Recht. Löwith insoweit entsprechend geht auch Ritter davon aus, dass sich die moderne Geschichtsphilosophie aus einer christlichen entwickelt habe, allerdings nicht als ein Säkularisations- oder gar als ein enteignender Vorgang, sondern in einem Umformungsprozess, mit dem sich in der modernen Welt eine innerhalb der christlichen Heilsgeschichte selbst, bei Augustinus bereits zum Ausdruck kommende Unterscheidung ausprägt.[51] Dementsprechend bedeutet der mit

48 Vgl. Ders., »Säkularisation« (wie Kap. 4, Anm. 30), 242f. Dort findet sich zunächst nur eine implizite Anspielung auf Löwith ohne Namensnennung: »So kann in einem eindrucksvollen und bekannten Buch die Herkunft der historischen Fortschrittsidee aus der theologischen Eschatologie schlicht und knapp als *bekannt* bezeichnet werden, aber für die Behauptung, die Fortschrittsidee sei ein Säkularisat der Eschatologie, ist bisher keines der genannten Merkmale beigebracht worden.« (243, Hervorhebung im Original.) Der Löwith-Bezug wird hier freilich so deutlich, dass Löwith selbst in der von ihm geleiteten anschließenden Diskussion knapp dazu Stellung nimmt und einschränkend darauf hinweist, ihm sei es in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* nur darum gegangen, »die Unmöglichkeit einer autonomen Geschichtsphilosophie« aufzuzeigen (vgl. Kuhn/Wiedmann (Hg.), Die Philosophie und die Frage [wie Kap. 4, Anm. 30], 336). Deutlicher wird die Löwith-Kritik später in *Die Legitimität der Neuzeit*, worin Blumenberg feststellt, dessen Buch habe in Bezug auf die These, das Geschichtsbewusstsein der Neuzeit basiere auf einer Säkularisierung der christlichen Heilsgeschichte, »nachhaltig dogmatisierend gewirkt.« Vgl. Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1966, 22, URL: http://books.google.de/books?id=FhBmAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); sodann ausführlicher – nämlich in Auseinandersetzung mit der Replik von Karl Löwith, Rezension zu: Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, in: Philosophische Rundschau 15/3 (1968), 201–209, Permalink: http://www.jstor.org/stable/42570868 (Zugriff vom 01.12.2015) – in der erneuerten Ausgabe: Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 35–38.

49 Blumenberg, »Säkularisation« (wie Kap. 4, Anm. 30), 243.

50 Ders., »Säkularisation« (wie Kap. 4, Anm. 30), 243; vgl. analog Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 39, bzw. ausführlich zum Verhältnis von Verweltlichung und Eschatologie Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 46–62.

51 Vgl. Ritter, Vorlesung »Geschichtsphilosophie I« (wie Kap. 4, Anm. 8), 11: »Die Unterscheidung der politischen Weltgeschichte des Menschen von der Heilsgeschichte ist nicht erst das Resultat einer Säkularisation, eines Prozesses, der mit der Neuzeit einsetzt, sondern diese Unterscheidung wird in der christlichen Heilsgeschichte bei Augustin entwickelt. Diese Unterscheidung ist konstitutiv für die christliche Heilsgeschichte selbst, die sich in der Zweigleisigkeit der politischen Weltgeschichte und der Weltgeschichte des *vivere secundum Deum* vollzieht.« (Hervorhebung im Original).

der Aufklärung ausgebildete moderne Fortschrittsbegriff – indem er Voltaire diesbezüglich eine Schlüsselposition zuschreibt, pflichtet Ritter auch in diesem Punkt Löwith bei[52] – keine Säkularisierung von Eschatologie, sondern das Ergebnis einer Freisetzung gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse aus ihrer sittlich-religiösen Einhegung: Der auch vormodern bereits existierende Fortschritt in Wissenschaft, Technik und Ökonomie wird so entbunden und auf die Beine seiner ihm eigenen Zweckrationalität gestellt. Gleichwohl bleibt Ritter der Gedanke, eine Einheit von bürgerlicher Gesellschaft und Subjektivität auch mit Bezug auf eine Kontinuität der Moderne zur christlichen Tradition festzuhalten, zentral. Dieses Konzept einer geschichtsphilosophisch und metaphysisch bestimmten Ganzheit sieht sich vor dem Hintergrund der Kritik Blumenbergs freilich infrage gestellt. Denn dort werden eschatologisches und Fortschrittsdenken nicht nur formal kontrastiert, sondern auch historisch-genealogisch voneinander getrennt. Dieser in seinem Münsteraner Vortrag über die »Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität« bereits angelegte Gedanke wird von Blumenberg in seinem Werk über *Die Legitimität der Neuzeit* breit ausgeführt. Es könne keine Rede davon sein, dass die Theologie einen gleichsam urheberrechtlichen Anspruch auf eine Eschatologie erheben könne, die dann mit der Neuzeit verweltlicht werde; vielmehr entstehe die Geschichtsphilosophie bereits auf dem Felde der Theologie, und zwar dort, wo die apokalyptische Naherwartung der frühen Christen enttäuscht werde. Die Eschatologie sei also nicht enteignet worden, sie habe sich vielmehr selbst historisiert und in eine christliche Geschichtsphilosophie transformiert.[53] Das Säkularisierungstheorem ist daher nicht nur in seinem Kern ein Begriff, der der Neuzeit ein Unrecht aufbürdet, angesichts dessen sie sich kaum zu rechtfertigen vermag; es übernimmt vor allem auch ein Moment christlich-theologischen Selbstverständnisses in die Geschichtsschreibung.

> Ein Bezirk von Weltlichkeit, besser: theologischer Unzuständigkeit, ist erst im Zuge des umfassenden Prozesses der Enttäuschung der außerweltlich-eschatologischen Erwartung und ihrer Zurückverweisung in spekulative Unbestimmtheit ausgegrenzt und stabilisiert worden. Der Mensch fand sich mit der Last neuaufgeworfener großer Fragen, der Rätselhaftigkeit der ihm nun erst als solcher auffällig gewordenen Geschichte allein und auf sich selbst gestellt. *Weltlichkeit* gab es nicht, bevor es nicht *Unweltlichkeit* gab: das, was *nicht von dieser Welt* zu sein beanspruchte, stellte diese *Welt* infrage, eröffnete ihr damit logisch zugleich die Möglichkeit, sich als solche zu behaupten, als beständig und verlässlich zu erweisen und im Fortbestand wünschenswert […] zu werden. Hier ist Säkularisation also gerade nicht Enteignung als einseitiger, widerrechtlicher Akt des Entzuges, sondern die Konstitution einer zuvor

52 Vgl. Ders., Vorlesung »Geschichtsphilosophie I« (wie Kap. 4, Anm. 8), 23–68 (§§ 10–12), bzw. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen (wie Kap. 4, Anm. 11), 114–125.

53 Vgl. Blumenberg, »Säkularisation« (wie Kap. 4, Anm. 30), 244–247.

> ungekannten Weltlichkeit aus der religiösen Bestreitung und Entwirklichung selbst heraus.[54]

Für die Fortschrittsidee bedeute dies, so Blumenberg, dass sie mitnichten aus der Eschatologie hervorgegangen sei, sondern als Geschichtsphilosophie in der Neuzeit versuche, ein Leistungserfordernis einzulösen, das aus dem Bereich der Theologie stamme:

> Gewaltsamkeit der Transposition wurde also nicht gegenüber dem ursprünglich theologischen Vorstellungsgehalt geübt, sondern Umdeutung und Überdeutung ergriffen einen für sich genommen schon säkularen, nicht säkularisierten Gedanken und belasteten ihn mit der […] Verantwortung für das Versagen und Sich-Versagen der Theologie. Die Entstehung der Fortschrittsidee und ihr Einspringen für die religiöse Geschichtsdeutung sind also zwei völlig verschiedene Vorgänge.[55]

Die christliche Theologie habe so eine Stelle in der Selbstdeutung des Menschen erzeugt, die infolge ihres Unvermögens, sie weiterhin überzeugend auszufüllen, mit der Neuzeit funktional umbesetzt worden sei, nachdem sie bereits vakant war.[56] Blumenberg kehrt in diesen Überlegungen die Löwithsche Perspektive gleichsam um, differenziert sie zumindest. Aus der »objektiven Kulturschuld« der Moderne gegenüber ihren Vorläufern wird die Feststellung dessen, was die Geschichte der Gegenwart schuldig geblieben ist:

> die Idee von der Geschichte als dem Weltgericht ist nicht nur die Verleugnung einer objektiven Verschuldung gegenüber dem theologischen Gedanken des eschatologischen Gerichts, sondern zugleich die Konstatierung und Nachforderung dessen, was jene Transzendierung der innergeschichtlichen Fälligkeiten unserer Geschichte vorenthalten hat.[57]

Dieser Gedanke führt offenkundig über Ritters Überlegungen zur Frage einer Kontinuität oder Diskontinuität der Moderne im Verhältnis zu ihrer Geschichte hinaus, obschon das »Problem der Legitimität der Neuzeit«, welches Blumenberg hier anführt, letztlich aus dem Anspruch der Epoche entsteht, einen Bruch mit der Tradition herbeizuführen, wie ihn auch Ritter behandelt.[58] Während dieser allerdings dieses Problem in einer Synthese aufzulösen versucht, in der die Neuzeit gewissermaßen zur Fortsetzung von Antike und Mittelalter mit anderen Mitteln wird, versucht Blumenberg dem Selbstverständnis der Neuzeit über die konträren Positionen von Verfalls- und Fortschrittstheorien hinaus weiter auf den Grund zu gehen. Die Kategorie der Säkularisierung markiert dabei für ihn eine unangemessene Festlegung der Neuzeit auf eine theologische Substanz, die aber ihre eigene

54 Ders., »Säkularisation« (wie Kap. 4, Anm. 30), 248 (Hervorhebungen im Original).
55 Ders., »Säkularisation« (wie Kap. 4, Anm. 30), 249.
56 Vgl. Ders., »Säkularisation« (wie Kap. 4, Anm. 30), 249f.
57 Ders., »Säkularisation« (wie Kap. 4, Anm. 30), 264.
58 Vgl. Ders., »Säkularisation« (wie Kap. 4, Anm. 30), 265.

gar nicht mehr ist. Ein in diesem Zusammenhang und in Blumenbergs Arbeit an dem Buch über *Die Legitimität der Neuzeit* besonderes Gewicht gewinnender Begriff ist der der Selbstbehauptung.[59]

4.1.3 Die Legitimität der Neuzeit: Substanz und Funktion moderner Gesellschaft

Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit* erweitert und vertieft in ihren zwei Bearbeitungsstufen von 1966 bzw. 1974 seine Anfang der 1960er Jahre formulierte Kritik der Säkularisierungs- als einer Illegitimitätstheorie der Neuzeit.[60] Diese »Kritik an einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts«[61] wird von Blumenberg zu einer Kritik an einem historischen Substantialismus generalisiert, der, obwohl keineswegs gegen diesen gemünzt, auch für den Blick auf Ritters Philosophie von entscheidender Bedeutung ist. Während die Feststellung, dass es zum Proprium des Säkularisierungsbegriffes gehöre, der modernen Welt einen usurpatorischen und illegitimen Akt zuzuschreiben, Ritters Position in dieser Sachfrage noch durchaus entspricht, wird mit dem von Blumenberg aufgegriffenen Substanzbegriff dann nämlich auch ein Kernbestandteil Ritterscher Geschichtsphilosophie in Zweifel gezogen.

Blumenbergs Skepsis, ob die Begriffe der Säkularisierung oder der Verweltlichung in der Lage seien, einen historischen Vorgang zu erklären – besser zu erklären jedenfalls als jeder mögliche Konkurrenzbegriff –, erhärtet sich hin zur Fragwürdigkeit dieser Kategorien überhaupt, zur »Fragwürdigkeit der Differenz von Weltlichkeit und Unweltlichkeit als einer Alternative, die in der Geschichte einmal so und einmal anders entschieden werden könnte«.[62] Sofern die

59 Vgl. hierzu bereits Ders., Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche, in: Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Hg.), Das Problem der Ordnung, Meisenheim 1962, 37–57, URL: http://books.google.de/books?id=ubwnAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

60 Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1966] (wie Kap. 4, Anm. 48). Die vier Teile des Buches erscheinen in den Jahren 1973 bis 1976 in drei Bänden als erweiterte und überarbeitete Neuausgabe; darunter ist in unserem Zusammenhang besonders die Neuausgabe des ersten (»Säkularisierung – Kritik einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts«) und zweiten Teils (»Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung«) unter dem gemeinsamen Titel *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Frankfurt a.M. 1974) von Interesse. Eine erneute Gesamtausgabe aller vier Teile erfolgt dann mit *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe* (1988; wie Kap. 4, Anm. 45); aus dieser Ausgabe wird hier in der Regel zitiert. Nicht zuletzt zum Zwecke der Auseinandersetzung mit Repliken auf die Erstveröffentlichung von 1966, zur Berücksichtigung neuerer begriffsgeschichtlicher Forschung und zur weiteren Präzisierung seiner Überlegungen schrieb Blumenberg insbesondere den die Frage der Säkularisierung betreffenden ersten Teil seines Buches für die Ausgabe von 1974 weitgehend neu. Gerade die Auseinandersetzung Blumenbergs mit Gadamer, Löwith und Carl Schmitt, wie sie die Neuausgabe bietet, lässt sich daher nur unter Berücksichtigung auch der Erstausgabe der *Legitimität der Neuzeit* im Einzelnen nachvollziehen.

61 So der Titel des ersten Teils der *Legitimität der Neuzeit* in beiden Bearbeitungsstufen (1966 bzw. 1974/1988).

62 Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 17.

Verwendung des Säkularisierungsbegriffs über deskriptive und darauf aufbauende komparative Feststellungen hinausgehe, was etwa Kirchenmitgliedschafts- und -besuchsstatistiken anbetrifft, so neigt eine explikative Verwendung des Säkularisierungsbegriffs Blumenberg zufolge zu einem Substantialismus. Sie versucht die Menschheitsgeschichte auf einen inhaltlichen Kern zurückzuführen und dessen Wanderungen und Wandlungen im Laufe der Zeit nachzuvollziehen: »Nur wo die Kategorie der Substanz das Geschichtsverständnis beherrscht, gibt es Wiederholungen, Überlagerungen und Dissoziationen, aber auch Verkleidungen und Enthüllungen.«[63] Figuren eines Ursprünglichen und seiner Entfremdung oder Transformation dominieren daher in verschiedenen Säkularisierungserzählungen.[64] Sie fassen jeweils diverse zeitlich auseinanderliegende Phänomene in historische Filiationsverhältnisse zusammen, die sodann – wenigstens in der privativen Deutung – in die Pointe einmünden, dass die Gegenwart einen in der Vergangenheit bereits erreichten Wirklichkeits- oder Wahrheitsgrad hinsichtlich dieser Substanz unterlaufe. Im Falle Ritters wird zwar die Selbstverständlichkeit, mit der diese Verfallserzählung gerade im zeitgenössischen Nachkriegsumfeld präsent ist, verworfen und ihr gegenüber hervorgehoben, dass Substanz auch und, insofern auf der Grundlage subjektiver Freiheit, gerade in der Moderne fortbestehen könne, wenn auch in einem Zustand andauernder Gefährdung. Der Gedanke einer aus der Tiefe der Menschheitsgeschichte herrührenden und bis in die Gegenwart fortgeschriebenen Substanz bleibt Ritter gleichwohl zentral; verlöre der Mensch diese substantielle Rückbindung, verlöre er gewissermaßen das Bewusstsein für sein metaphysisches Wesen. Die Heterogenität, mit der solcherlei substanz- und insbesondere säkularisierungstheoretische Ansätze allerdings de facto vorgetragen wurden, die Vielzahl unterschiedlicher Phänomene, welche als Säkularisate dieser oder jener Formation verstanden wurden, und die fehlende Konstanz der Bewertung dieser Säkularisierungsvorgänge – ob sie zu bejahen oder zu verneinen seien, zu wünschen oder zu revidieren – provoziert vonseiten Blumenbergs die skeptische Rückfrage an ihre Voraussetzungen und die Prüfung ihrer argumentativen Tragfähigkeit. Lässt sich über alle Verwandlungen und Verformungen hinweg, trotz der Abstreifung alter bzw. der Annahme neuer Funktionen, tatsächlich ein substantieller Kern freilegen, der einem Prozess der Säkularisierung unterlegen haben könnte? Und wird die Beantwortung dieser Frage als notwendige Voraussetzung jedes Säkularisierungstheorems überhaupt in Angriff genommen?

63 Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 17.

64 Löwiths Säkularisierungs-These im Bereich der Geschichtsphilosophie bildet nur einen Topos dieses Denkens; andere von Blumenberg angeführte Beispiele sind etwa die zumeist auf Max Weber zurückgeführte These, »die kapitalistische Bewertung des Erwerbserfolges sei die Säkularisierung der Heilsgewißheit unter der Voraussetzung des reformatorischen Prädestinationsglaubens« (Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] [wie Kap. 4, Anm. 45], 18), oder der Kernsatz der *Politischen Theologie* Carl Schmitts, alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre seien säkularisierte theologische Begriffe (vgl. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] [wie Kap. 4, Anm. 45], 21).

Letztere Frage wird von Blumenberg entschieden verneint. Vielmehr setze die Säkularisierungstheorie die Existenz einer unvergänglichen historischen Substanz schon voraus, sodass ihr die Aufgabe, diese zunächst herauszuarbeiten und zu belegen, gar nicht in den Sinn komme; Blumenberg spricht hierbei von einer »Stillegung des theoretischen Prozesses durch substantialistische Prämissen«.[65] Daher zeigt sich, dass hinter der Säkularisierungskategorie und der von ihr der modernen Welt entgegengehaltenen Illegitimität die Vorstellung einer Substanz steht, von der die Moderne und die Geschichte der Menschheit überhaupt prinzipiell nicht loskommen kann. Etwas, das säkularisiert erscheint, erscheint als eine in eine Uneigentlichkeit entfremdete Wahrheit oder Wirklichkeit, die unter der Oberfläche der Zeit erst freizulegen wäre – so wendet es Blumenberg gegen die von Gadamer geäußerte Kritik, Blumenberg verkenne eine hermeneutische Funktion des Säkularisierungsbegriffs, in dem, was ist, »eine ganze Dimension verborgenen Sinns« zum Vorschein zu bringen.[66] Was auch immer säkularisiert wird oder sich selbst säkularisiert, es bleibt in einem Verhältnis der Schuld zu dem, worauf es historisch beruht – selbst dann noch, wenn der Säkularisierungsvorgang theoretisch positiviert werden sollte: Der Säkularisierungsbegriff »gestattet dem Resultat der Säkularisierung nicht, sich von ihrem Prozeß abzulösen und zu autonomisieren. Die Illegitimität des Resultats der Säkularisierung steckt darin, daß es den Prozeß selbst, aus dem es hervorgegangen ist, nicht säkularisieren darf.«[67]

Mit dieser Infragestellung, dass es im Grunde der menschlichen Geschichte eine Substanz gebe, über die man im Modus von Philosophie und Historie sprechen und die man in der Weise einer Hermeneutik herausstellen könnte, steht Blumenberg offenkundig auch im Gegensatz zu Ritter, der gerade diese Vergegenwärtigungsleistung noch im Anschluss an Hegel als Aufgabe der zeitgenössischen Philosophie – der zeitgenössischen Philosophie einer jeden Zeit – bestimmt hatte. Jenes im Horizont der Entzweiung stehende Ganze, welches die Würdigung der Vorzüge der modernen Welt ermöglicht, ohne die Substanz ihrer Herkunft zu vergessen, und das Ritter in einer menschheitsgeschichtlichen Kontinuität wenigstens seit der Antike auszumachen glaubt – existiert es überhaupt? Und könnte man, wenn man es in der Gegenwart dingfest gemacht haben sollte, sinnvollerweise behaupten, es handle sich um ein Ganzes, das in welcher Weise auch immer und seinem Wesen nach mit dem Ganzen einer vormodernen Vergangenheit verbunden ist? Blumenbergs Fragen zieht so auch diesen Präsuppositionen der Ritterschen hermeneutischen Hypolepsis gewissermaßen den Boden unter den Füßen fort, und er stellt dem nicht zuletzt in der Säkularisierungstheorie selbstgewiss

65 Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 37.

66 Hans-Georg Gadamer, Rezension zu: Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, in: Philosophische Rundschau 15/3 (1968), 201–209, Permalink: http://www.jstor.org/stable/42570868 (Zugriff vom 01.12.2015). Blumenberg geht auf diesen Einwand Gadamers gegen die erste Fassung seines Buches in der späteren Neuauflage ein, vgl. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 24f.

67 Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 25.

unterstellten Glauben an die Persistenz einer der Geschichte zugrunde liegenden Substanz den Hinweis auf die Kontinuität der Funktionen gegenüber.[68]

Dies impliziert eine Umkehrung der Blickrichtung. Anders als von den Säkularisierungstheoretikern, aber auch von Ritter angenommen, seien es, so Blumenberg, nicht Substanzen, die im Übergang zwischen den Epochen – wie Mittelalter und Neuzeit – konstant geblieben sind, sondern es seien deren Funktionen, die Problemstellungen, die erhalten bleiben. Mag auch das christlich geprägte Paradigma menschlicher Lebenswirklichkeit als Substanz der mittelalterlichen Ordnung in der Neuzeit verschwunden sein, so gilt dies nicht für die in ihm erzeugten und ausgetragenen Fragen. Diese bleiben der Neuzeit erhalten »in der Hypothek der Probleme, die auch und wieder zu wissen auferlegt, was schon einmal gewußt worden war.«[69] Die christliche Theologie habe das System der Funktionen der Substanz einst entschieden erweitert, indem sie »Fragen nach der Totalität der Welt und der Geschichte, nach der Herkunft des Menschen und der Bestimmung des Daseins« erzeugt – und beantwortet – habe, die nun, nachdem diese christliche Substanz an Überzeugungs- und Bindungskraft verloren habe, dennoch fortbestünden.[70] Dies aber sind Fragen, die die Neuzeit aus eigener Kraft nicht zufriedenstellend beantworten kann. Sie trete die »Hypothek der vorgegebenen Fragen« insofern nicht nur in einer Art und Weise an, in der sie ihren eigenen Ansprüchen nicht gerecht zu werden vermag – ein für Blumenberg tragischer Zug der Neuzeit –, sondern wird darum noch mit der Tatsache konfrontiert, »daß diese ebenso großzügige wie vergebliche Anstrengung schließlich in die mehr oder weniger deutliche Unterstellung ausläuft, der Erbfall sei auf unredliche Art zustande gekommen.«[71] Im Verlauf der Geschichte könnten sehr verschiedene Instanzen Funktionen übernehmen, die irgendwann im System der Selbst- und Weltdeutung des Menschen entstanden seien, auch dann noch, wenn der Kontext, in dem diese Funktionsstellen einst geschaffen wurden, längst aus dem Blick geraten ist. Bei dem, was die Säkularisierungstheorie als eine unberechtigte Aneignung

68 Giacomo Marramao hat darauf hingewiesen, dass Blumenberg in der Aufnahme des Substanz- und des Funktionsbegriffes Ernst Cassirer rezipiert (vgl. Marramao, Säkularisierung [wie Kap. 4, Anm. 2], 1148; ebenso auch Franz Josef Wetz, Hans Blumenberg zur Einführung, Hamburg 2011, 28–57, 47f.). Analog lässt sich dies auch für dessen akademischen Schüler und Assistenten Ritter sagen. Cassirers Arbeit über *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) wurde von Blumenberg selbst für seinen Beitrag zu einer Theorie der Begriffsbildung gewürdigt, so bspw. in: Ernst Cassirers gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg 1974, in: Ders., Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1981, 163–172, hier 164. Vgl. Ders., Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 6: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Hamburg 2000, URL: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015077132168 (Zugriff vom 01.12.2015), und darüber hinaus zum Verhältnis von Blumenberg zu Cassirer: Birgit Recki, Der praktische Sinn der Metapher. Eine systematische Überlegung mit Blick auf Ernst Cassirer, in: Franz Josef Wetz/Hermann Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 142–163, URL: http://books.google.de/books?id=Ya6fAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

69 Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 59.

70 Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 75.

71 Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 75.

theologischer Gehalte und ihre Entfremdung, ihre substantielle »Umsetzung« wahrnehme, handle es sich also in Wahrheit um eine »*Umbesetzung* vakant gewordener Positionen von Antworten«, deren Fragen weiterhin existieren.[72]

Die Säkularisierungstheorie übernimmt somit gleichsam die Rolle eines schlechten Gewissens der Neuzeit, welches ihr suggeriert, welche offenen Fragen es noch gebe und zu beantworten gelte. Für Blumenberg gibt es jedoch keinen überzeugenden Grund, warum sich die Neuzeit dieser Belastung aussetzen sollte; es handelt sich dabei um Fragen und Ansprüche, die sie aus dem Zusammenhang christlicher Theologie des Mittelalters geerbt und übernommen hat, obwohl schon das Mittelalter schließlich an dem Unvermögen gescheitert sei, diese Fragen überzeugend zu beantworten. Wenn Löwith also die neuzeitliche Geschichtsphilosophie als säkularisierte christliche Heilsgeschichte interpretiert, so zeigt dies für Blumenberg nur, dass die so verstandene Geschichtsphilosophie eine Funktion übernommen hat, der sie von vornherein nicht gewachsen sein kann. Dass es sich dabei jedoch um substantiell dasselbe handelt wie im Falle der Eschatologie, nur in anderem Sinne und womöglich als ein schlechter Ersatz, diese Vorstellung ist Blumenberg zufolge unangemessen. »Wir werden uns von der Vorstellung frei machen müssen, es gebe einen festen Kanon der ›großen Fragen‹, die durch die Geschichte in konstanter Dringlichkeit die menschliche Wißbegierde beschäftigen und den Anspruch auf Welt- und Selbstdeutung motivieren.«[73]

Mit dem Begriff der Umbesetzung beschreibt Blumenberg somit einen funktionalen statt eines substantiellen Epochenwechsels. Die Neuzeit ist ihrer Substanz nach etwas anderes als ihre Vorgänger, ja sie ist überhaupt die erste Epoche der Menschheitsgeschichte, welche sich selbst als Epoche setzt und sich als etwas Neues begreift. Die Substanz des einst theologisch geprägten Selbst- und Weltverständnisses des Menschen ist an ihrer eigenen Überdehnung zugrunde gegangen; jedoch sind Funktionsstellen dieses Systems verblieben, fortdauernde Fragen zu nun nicht mehr gegebenen Antworten, die im Rahmen des neuzeitlichen Systems humaner Selbstbehauptung neu beantwortet und für diesen Zweck umbesetzt wurden.

Worin besteht diese moderne bzw. neuzeitliche Lebenswirklichkeit des Menschen ihrem Wesen nach? Das Grundverhältnis, auf welches Blumenberg das Verhältnis von Moderne und Vormoderne bzw. Neuzeit und Mittelalter zurückführt, ist das – wie es der zweite Teil der *Legitimität der Neuzeit* im Titel verhandelt – von

72 Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 75 (Hervorhebung im Original). Blumenberg weist auf analoge Umbesetzungsprozesse im Übergang von der Antike zum Christentum hin (vgl. Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] [wie Kap. 4, Anm. 45], 75–89). Odo Marquard reformulierte dies abstrahierend als Einsicht einer Hermeneutik, »daß einer Lösung die Frage historisch weggestorben ist, auf die sie die Antwort war, so daß sie Vizefragen adoptiert, als Antwort, auf die sie erneut verständlich werden kann« Odo Marquard, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 2005, 117–146, hier 118.

73 Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 75.

theologischem Absolutismus und humaner Selbstbehauptung.[74] Es ist demzufolge ein in der nominalistischen Philosophie etwa Ockhams formulierter absolutistischer Gottesbegriff, die Vorstellung eines der menschlichen Erkenntnisfähigkeit prinzipiell unzugänglichen göttlichen Wollens und Wirkens, von einer uneingeschränkten und unvorhersehbaren Autorität und Souveränität Gottes, was die Neuzeit gleichsam provoziert.[75] Durch diesen Absolutismus rücke auch das religiös versicherte Heil des Menschen in ungewisse Ferne und verliere als bloß kontingent verstandener Akt göttlicher Willkür an unmittelbarer Relevanz für das menschliche Leben; Gott scheint dem Menschen gegenüber gleichgültig, sein Wirken unzuverlässig und der Mensch seiner Welt rückhaltlos ausgeliefert – in den Horizont des Menschen tritt infolgedessen die »immanente[.] Selbstbehauptung der Vernunft durch Beherrschung und Veränderung der Wirklichkeit«.[76] Die theologische Überspannung wirft den Menschen auf seine Weltlichkeit zurück: »Das Mittelalter ging zu Ende, als es innerhalb seines geistigen Systems dem Menschen die Schöpfung als ›Vorsehung‹ nicht mehr glaubhaft erhalten konnte und ihm damit die Last seiner Selbstbehauptung auferlegte.«[77] Die durch diesen »Ordnungsschwund«[78] herausgeforderte Selbstbehauptung ist mehr als das, was Ritter mit Hegel im »System der Bedürfnisse« als Naturverhältnis des Menschen erfasst, obschon zur Neuzeit auch für Blumenberg konstitutiv das Prinzip der Selbsterhaltung gehört.[79] Blumenberg beschreibt die Selbstbehauptung darüber hinausgehend aber als ein »Daseinsprogramm«, in dem der Mensch seine Existenz in der Welt begreife und »in dem er sich vorzeichnet, wie er es mit der ihn umgebenden Wirklichkeit aufnehmen und wie er seine Möglichkeiten ergreifen will.«[80]

Für Blumenberg steht so die Legitimität der Neuzeit insgesamt außer Frage. Sie hebt an aus Voraussetzungen, die ihre Vorläufer gelegt haben und nicht zu bewältigen imstande waren, und sie wird nun andererseits von Fragen bedrängt, die ihr das Mittelalter und auch die Antike hinterlassen haben. Dies schlägt sich in der Kritik der Neuzeit als einer säkularisierenden Enteignung ursprünglich im religiösen Kontext stehender Bestände nieder; aber diese Kritik richtet sich gleichsam an den falschen Adressaten. Jedenfalls könne man redlicherweise die Neuzeit nicht für etwas verantwortlich machen, was sie nicht zu vertreten habe. Im Substanzwandel hin zur Neuzeit sind bestimmte Funktionsstellen des theologischen Systems bestehen geblieben, die nun besetzt werden müssen, sodass der Eindruck entstehen kann, es würde eine ursprünglich religiöse Substanz im Grunde widerrechtlich säkularisiert. Für Blumenberg steht dies und steht die da-

74 Vgl. Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 135; vgl. hierzu insgesamt Wetz, Hans Blumenberg zur Einführung (wie Kap. 4, Anm. 58), 28–40.
75 Vgl. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 168–171.
76 Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 150.
77 Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 151.
78 Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 150.
79 Vgl. Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 157.
80 Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 151.

mit verbundene Kritik jedoch unter falschen Voraussetzungen. Es ist nicht die Neuzeit, die ihre Legitimität zu erweisen hat, sondern es ist ihre Kritik, welche die Suggestion einer substantiellen Kontinuität zu belegen hätte, daran aber scheitert. Die Neuzeit ist keine Säkularisation des christlichen Mittelalters und dessen Fortführung mit einem verminderten Wahrheitsgehalt – oder einem erhöhten, wenn man etwa der Position Gogartens folgt –, sondern sie ist die adäquate Konsequenz aus einer Überspannung und Inadäquanz des christlichen Mittelalters gegenüber seinen eigenen Ansprüchen.

Blumenberg begegnet denn auch einem wahrnehmbaren Bedeutungsverlust von Religion und Glauben ohne besondere Teilnahme, während er andererseits die Versuche einer theologischen Positivierung dieses Vorgangs, wie sie von Gogarten unternommen werden, für unnötig bis unaufrichtig hält.[81] Stattdessen käme es womöglich darauf an, eine vom Christentum hinterlassene Hypertrophie an Wissens- und Sinnansprüchen abzubauen,[82] zumindest aber ist für ihn der im Säkularisierungsbegriff und darüber hinaus in der Vorstellung einer Substanz in der Geschichte enthaltene Gedanke, die Menschheit könne die (christliche) Religion nicht loswerden, jedenfalls nicht redlicherweise, außerhalb des theologischen Kontexts nicht zu halten.[83]

> Ein aus der Wertschätzung der Tradition hervorgegangener Geschichtsbegriff hat uns darauf festgelegt, Verbindlichkeiten vor allem im Verhältnis jeder Gegenwart zu ihrer Vergangenheit und zu der Herkunft der ihr tradierten Werte zu sehen. Darüber ist der Blick für das, was die Geschichte jeder Gegenwart schuldig geblieben ist, geschwächt worden. Solche Formulierungen dürfen freilich nicht dazu dienen, über die Geschichte zu moralisieren, sondern können nur zeigen, wie problematisch es ist, geschichtliche Zusammenhänge in Rechtsbegriffen auszulegen. Es ist eben kein immanentes

81 Vgl. Wetz, Hans Blumenberg zur Einführung (wie Kap. 4, Anm. 58), 40–42.

82 Vgl. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 52. Allgemein zu Blumenbergs Versuch, die großen Fragen, etwa der Religion, zu verabschieden, ohne sie ganz hinter sich zu lassen (auch über den Zusammenhang der *Legitimität der Neuzeit* hinaus) vgl. Franz Josef Wetz, Abschied ohne Wiedersehen. Die Endgültigkeit des Verschwindens, in: Ders./Hermann Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 28–54, URL: http://books.google.de/books?id=Ya6fAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015), sowie Franz Josef Wetz, »Da kann man ganz sicher sein, dass es Gott nicht gibt«. Über das Ende aller Theologie, in: Michael Moxter (Hg.), Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs, Tübingen 2011, 240–256.

83 Denn auch wenn die christliche Prägung der europäischen Kultur außer Zweifel steht, heißt dies Blumenberg zufolge nicht, dass es so bleiben muss: »Die Idee, es könne einmal alles so sein, als ob das Christentum nie gewesen wäre, hat mit dem Zusammenhang der hier geübten Kritik an dem Säkularisierungstheorem nichts zu tun; aber gerade weil der Eingriff des Christentums in die europäische Geschichte und durch diese in die Weltgeschichte so tief gedrungen ist, enthält die Vorstellung von der Säkularisierung auch die Verharmlosung, es müsse im Grunde unter allen phänomenalen Wandlungen so bleiben, wie es durch jenen Eingriff geworden sei. Dann wird noch ein nachchristlicher Atheismus zu einer innerchristlichen Ausdrucksform von negativer Theologie und ein Materialismus zur Fortsetzung der Inkarnation mit anderen Mitteln.« Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 128.

> historisches Problem, die Frage nach der Legitimität einer Epoche aufzuwerfen. ›Im Recht‹ kann zwar auch derjenige sein, dem sein Recht zuvor nicht bestritten worden ist, aber das Legitimitätsproblem artikuliert sich erst am bestrittenen und zu erstreitenden Recht.[84]

In Ritters geschichtsphilosophischer Betrachtung erscheint die moderne Welt per se weder als säkularisiert noch als verweltlicht in ihrem Verhältnis zu einer christlich-religiös bestimmten Vormoderne. Stattdessen haben sich weltliche und unweltliche Möglichkeiten und Wirklichkeiten in der Moderne neu konfiguriert, und in dem Maße, in dem sich Gesellschaft und Staat für Ritter auf entschieden innerweltliche Fundamente gründen, besteht im Reich der Subjektivität Raum für ein ehedem ungeahntes Maß an Entweltlichung, das heißt wenigstens eine Rücksichtslosigkeit gegenüber jenen weltlichen Bedürfnissen, welche die Subjektivität an die Gesellschaft abgetreten hat. Wie wir gesehen haben, ergreift Ritter gerade in der Kritik des verfallstheoretischen Blicks auf die moderne Welt deren Partei, verteidigt ihren guten Sinn und ihre Berechtigung. Aber er verteidigt diese ersichtlich gegen alle Vorwürfe, indem er ihre Zukunft auf die Herkunft und die in der Tradition verkörperte Substanz menschlicher Geschichte harmonisiert, indem er den Substantialismus unter den Prämissen einer entzweiten Moderne neu denkt und so vom Anschein seiner Zerstörung durch den Traditionsbruch der Neuzeit befreit. Eine grundsätzliche Kritik der Substanzphilosophie liegt ihm fern, ebenso Blumenbergs Gedanke, dass die Neuzeit einem (substantiell) anderen Paradigma des menschlichen Seins- und Weltverständnisses folgen könnte als ihre Vorläufer, ja, dass sie sich überhaupt nur aus diesem heraus als Epoche selbst setzt. Ritter, der weit stärker als Blumenberg an der Moderne als einem politisch und gesellschaftlich durch Vorgänge wie die Französische Revolution charakterisierten Zeitabschnitt orientiert ist, ist demgegenüber eher bestrebt, die Epochenschwelle zurückzunehmen, sodass ihm die Moderne als weiterer Schritt eines Zu-sich-selbst-Kommens des Menschen in seiner metaphysischen Bestimmung verständlich ist. Diesen an Hegel angelehnten Versuch kommentiert Blumenberg indirekt wie folgt:

> Auch Hegels Geschichtsphilosophie ist der erst späte und nachträgliche Versuch, das Geschichtsmodell der Aufklärung wieder derart an das christliche Geschichtsverständnis anzuschließen und zu ihm in Beziehung zu setzen, daß die Identität der sich geschichtlich realisierenden Vernunft noch in einer untergründigen Konstanz der realisierten Ideen bestätigt gefunden werden kann. Soweit Geschichtsphilosophie auf die Bestimmung einer Totalstruktur ihres Gegenstandes fixiert bleibt, steht sie unter der Belastung durch die reell nicht mehr einlösbaren Verbindlichkeiten gegenüber dem Fortbestand der großen Fragen.[85]

84 Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 128f.
85 Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 60f.

An Hegel benennt Blumenberg hier ein Problem, dem auch Ritter nicht entgehen kann: das Ganze der Geschichte im Geiste und Begriffe festhalten und dennoch zugleich die »großen Fragen«, die sich dem menschlichen Bewusstsein und der Philosophie auch weiterhin stellen, beantworten. Diesem Anspruch gerecht zu werden, benennt eine Schwierigkeit, die Ritter selbst nicht bewältigt und deren Bewältigung von seinen akademischen Schülern umso weniger in Angriff genommen wird, als sie in je unterschiedlicher Weise an Ritters Überlegungen anknüpfen, seinen synthetischen Ansatz dabei aber auch in je anderer Weise auflösen. Blumenberg steht persönlich in einem wohlwollend distanzierten Verhältnis zu Ritter und – nicht zuletzt im Rahmen der Forschungsgruppe »Poetik und Hermeneutik« – zeitweise in engem Kontakt zu einzelnen der Teilnehmern des Collegium Philosophicum; seine Wirkung im Kreis der Schüler Joachim Ritters nachzuvollziehen, erfordert insbesondere einen näheren Blick auf die Philosophie Odo Marquards.[86]

4.1.4 Die Geschichtsphilosophie als Gegenneuzeit: Odo Marquards Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie

Odo Marquards 1973 erstveröffentlichter und Joachim Ritter gewidmeter Band *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* trägt in seinem titelgebenden Aufsatz die Konsequenzen dieser Diskussionen um die Säkularisierung und die

86 Blumenberg folgt Joachim Ritter 1970 auf dessen Münsteraner Lehrstuhl nach; zuvor war er bereits im Jahr 1965 unter maßgeblicher Mitwirkung Hermann Lübbes an die wenige Jahre zuvor neu gegründete Ruhr-Universität Bochum gewechselt, nachdem er in Gießen zuletzt noch neben Odo Marquard gelehrt hatte. Neben diesen Berührungspunkten im akademischen Feld – wie auch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz und der Poetik-und-Hermeneutik-Gruppe –, hat besonders das Verhältnis von philosophischer Begriffsgeschichte und Metaphorologie die Aufmerksamkeit der Forschung gefunden. Hans Blumenberg hatte seine *Paradigmen zu einer Metaphorologie* bereits 1960 publiziert in: Archiv für Begriffsgeschichte 6 (1960), 7–142 und 301–305, und Joachim Ritter hatte im Herbst 1970 im Vorwort zum ersten Band des Historischen Wörterbuch der Philosophie selbst auf dieses Projekt verwiesen, allerdings mit dem Hinweis, dass man, »nicht leichten Herzens, darauf verzichtet [habe], Metaphern und metaphorische Wendungen in die Nomenklatur des Wörterbuches aufzunehmen« (Joachim Ritter, Vorwort, in: Ders. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1: A–C, Basel 1971, V–XI, hier IX). Im Format des philosophisch-begriffshistorischen Wörterbuchs ließ sich die metaphorologische Anregung pragmatischerweise nicht adäquat austragen. Einen Gegensatz von begriffsgeschichtlichem und metaphorologischem Ansatz herausgestellt hat insbesondere Anselm Haverkamp, Das Skandalon der Metaphorologie. Prolegomena eines Kommentars, in: Ders./Dirk Mende (Hg.), Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie, Frankfurt a.M. 2009, 33–61, insb. 37–39. Obschon Blumenberg mitnichten als Schüler Ritters, geschweige denn als Mitglied einer Ritter-Schule einzuordnen ist, wie Wolfgang Welsch es etwa insinuierte (vgl. Kap. 2, Anm. 102), besteht andererseits jedoch auch kein Anlass, Blumenberg von Ritter und dem Collegium Philosophicum so scharf abzugrenzen, wie Haverkamp es versucht; vgl. zur Kritik an dessen Lektüre der Blumenbergschen Metaphorologie insb. Gottfried Gabriel, »Begriffsgeschichte vs. Metaphorologie«? Zu Anselm Haverkamps dekonstruktiver Vereinnahmung Blumenbergs, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 2/2 (2008), 121–125, URL: http://books.google.de/books?id=wUWb2QDsJt4C (Zugriff vom 01.12.2015).

Frage nach der Legitimität der Neuzeit bzw. der Notwendigkeit einer Infragestellung ihrer Legitimität aus. Das Ergebnis dessen und Marquards eigener vorausgegangener Auseinandersetzungen mit dem Komplex der Geschichtsphilosophie kommt in einer sinnfälligen Umformulierung von Marx' berühmter elfter Feuerbach-These zum Ausdruck: »Die Geschichtsphilosophen haben die Welt nur verschieden verändert; es kömmt darauf an, sie zu verschonen.«[87] Die Geschichtsphilosophie erscheint in dieser Sichtweise, einer eigenwilligen Synthese der Überlegungen Löwiths und Blumenbergs, zwar geschichtlich als eine neuzeitliche und scheinbar enttheologisierte Formation, doch ist sie in ihren Absichten nicht neuzeitlich und so gewissermaßen nicht säkularisiert genug:

> Wenn die Neuzeit – nach einer möglichen Definition – die Neutralisierung der biblischen Eschatologie ist, so ist die Geschichtsphilosophie die Rache der neutralisierten Eschatologie an dieser Neutralisierung; und wenn die Neuzeit – nach Blumenbergs Definition – die zweite Überwindung der Gnosis ist, dann ist die Geschichtsphilosophie die Rache der zweimal überwundenen Gnosis an ihrer zweiten Überwindung.[88]

Die Geschichtsphilosophie bedeutet demnach die Wiederkehr einer christlichen Geschichtstheologie in anderem Gewand und zu dem präzisen Zweck, die enttheologisierte Neuzeit infrage zu stellen. Mit anderen Worten: An der Geschichtsphilosophie problematisch ist für Marquard nicht eine wie auch immer verstandene Inanspruchnahme der Säkularisierungstheorie, sondern die Absicht, mit der Neuzeit ein Ende zu machen und damit »nicht das gute Ende einer schlimmen, sondern das schlimme Ende einer guten Zeit« zu setzen.[89] Die Geschichtsphilosophie verkörpere eine Gegenneuzeit, auch und gerade dann, wenn sie nicht ein Zurück in theologische Bindungen, sondern namens eines höheren geschichtlichen Zieles, etwa der Emanzipation des Menschen, die Neuzeit in die Zukunft hin zu überwinden strebe und so die Menschheit in die selbstermächtigten Protagonisten dieses Fortschritts und ihre Feinde teile.

87 Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 13; in allgemeinerer Formulierung findet sich dieser Aphorismus bereits in Marquards veröffentlichter Dissertationsschrift: »Die Philosophen haben die Welt zwar verschieden verändert; es kommt aber darauf an, sie zu verschonen.« Ders., Skeptische Methode im Blick auf Kant (wie Kap. 3, Anm. 90), 52.

88 Vgl. Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 16.

89 Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 16. Die hierbei für Marquard zu affirmierenden Wirklichkeiten der Neuzeit, allesamt verbunden mit dem Konzept individueller Autonomie, sind insbesondere: die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften und der Technik, welche zu einer Verbesserung des menschlichen Lebensstandards geführt haben; die Ausbildung starker Instanzen von subjektiver Innerlichkeit und Privatheit, verbunden mit der Möglichkeit, »ohne Angst anders zu sein«; sowie die Konstitution von Politik und Recht als Bereichen menschlicher Wirklichkeit, »die der Mensch nicht nur interpretieren, sondern verändern kann.« Ders., Idealismus und Theodizee, in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M. 1982, 53–65, hier 56, URL: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048146157 (Zugriff vom 01.12.2015).

> Der geschichtsphilosophische Ausgang der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit endet mit der Schlüsselgewalt ihrer selbstverschuldeten Vormünder. Die Geschichtsphilosophie ist die Gegenneuzeit: sie ist der Mythos der Emanzipation, gerade deswegen ist sie keine wirkliche Emanzipation.[90]

Hinter dieser von Marquard in Zweifel gezogenen Geschichtsphilosophie, vor der es die Welt zu verschonen gelte, verbirgt sich zweifellos in erster Linie eine linkshegelianisch-marxistische Tradition, gegen deren zeitgenössische Gestalt in kritischer Theorie und negativer Dialektik sich Marquard immer wieder mehr oder weniger explizit ausspricht. Genau besehen unterliegt aber nicht allein diese von Marquard mit Ritter als Fortschrittstheorie apostrophierte Apologetik einer kommenden Befreiung des Menschen von den Lasten seiner Vergangenheit hin zur Verwirklichung seines wahren Wesens den Marquardschen Zweifeln, sondern auch Ritters Variante einer Geschichtsphilosophie. Diese operiert zwar weder mit selbstgewiss verkündeten historischen Gesetzmäßigkeiten, noch macht sie sich gar die Funktion eines Protagonisten jener kommenden Vollendung der Menschheitsgeschichte zu eigen. Gleichwohl aber kommt der geschichtsphilosophischen Versicherung, dass die Neuzeit in der Kontinuität einer Erzählung von Verwirklichung und Ausdifferenzierung von Freiheit und Vernunft im Laufe der Menschheitsgeschichte stehe, für Ritters Verständnis der modernen Welt konstitutive Bedeutung zu. Sie ermöglicht es ihm, die historische Legitimation der Neuzeit gegen ihre säkularisierungstheoretischen Kritiker zu verteidigen und *zugleich* den in ihr bereits erreichten (und sich weiter entfaltenden) Stand an Freiheit und Fortschritt anzuerkennen, ohne in deren Namen den Forderungen radikalerer Theoretiker das Wort reden zu müssen, die die Brücken der modernen Welt zu ihrer Herkunft ganz abzubrechen fordern. Das in der modernen Welt in Entzweiung getretene Ganze menschlicher Wirklichkeit noch einmal zu vergegenwärtigen und die entzweite Moderne zu balancieren und zu stabilisieren im Kräftefeld der Fortschritts- und Verfallstheorien, von den Menschen auf sein Bedürfniswesen reduzierender ökonomisch-gesellschaftlicher Dynamik und deren universalen Charakter unterlaufenden ethisch-sittlichen Partikularismen: Diese geschichtsphilosophische Rückversicherung Ritters scheint Odo Marquard nicht mehr vertretbar.[91]

Gleichsam werkautobiographisch stellt Marquard seine *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* als Resultat eines ursprünglich aufrichtigen Bemühens um die Geschichtsphilosophie dar, das schließlich darin geendet habe, sie zu verabschieden. Am Anfang habe der Versuch gestanden, »Aufhelfer« einer emanzipations- und fortschrittsinteressierten Geschichtsphilosophie zu werden, und zwar gerade gegen jene Dominanz kulturpessimistischer Verfallstheorien, gegen die auch Ritter antritt, ehe sich für Marquard erklärtermaßen unerwartet

90 Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 19.
91 Vgl. zu dieser Auseinandersetzung Marquards mit Ritter insgesamt auch Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), insb. 404–419.

eine Konjunktur der Geschichtsphilosophie aus dem Umkreis der Frankfurter Schule ergeben habe.[92] Ritter selbst aber, in der unmittelbaren Nachkriegszeit noch deutlich kulturpessimistisch geprägt, stand ab Mitte der 1950er Jahre in Äquidistanz zu den von ihm gleichermaßen als einseitig kritisierten Theorien des Verfalls und des Fortschritts. Dass er selbst somit zwar von Ritters philosophischem Anliegen ausgeht, es aber in seiner eigenen intellektuellen Entwicklung überschreitet, räumt Marquard durchaus ein. Er habe, erklärt er, die »von Ritter der Intention nach versöhnten Potenzen« von Zukunft und Herkunft »in die relative Unversöhnlichkeit der Sukzession getrieben«.[93] Der hierin verborgene Einwand gegen Ritter folgt Zweifeln an der Durchführbarkeit des Anliegens einer Versöhnung von Zukunft und Herkunft in der Vergegenwärtigung des sie in ihrer Entzweiung tragenden Ganzen. Dies scheint zwar »der Intention nach« möglich zu sein, aber im Konkreten erweist es sich doch als undurchführbar, allzu anspruchsvoll oder wenigstens folgenlos.[94] Hier begegnen im Grunde die »reell nicht mehr einlösbaren Verbindlichkeiten« wieder, welche Blumenberg an Hegel beobachtete.[95]

Für den Sachstand des Bandes *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* werden so die von Herkunft bzw. Zukunft her argumentierenden Geschichtstheorien aufeinander folgend verworfen und dann nicht etwa in einem aus der Tiefe der Philosophiegeschichte gewonnenen Ganzen aufgehoben, sondern vielmehr in Richtung von »Substraktionsgestalten« der alten Geschichtsphilosophie überschritten. Was übrigbleibt, das sind »Schwundstufen der Geschichtsphilosophie«, allen voran ein um politische Utopien reduzierter Fortschrittsoptimismus im Blick auf Wissenschaft und Technik bzw. in Marquards Worten »jene Gestalt des fortschrittstheoretischen Positivismus, die aus der Fortschrittstheorie die revolutionären Intentionen und hierfür notfalls auch die politischen Probleme streicht und dann Fortschritt nur mehr als den der Wissenschaften und Technologien zuläßt.«[96] Der Verlust von Geschichts- und Zukunftsgewissheit wird durch manche Annehmlichkeit des wissenschaftlich-technischen Fortschritts erträglich gemacht. Dies entspricht dem Ritterschen Anliegen zwar zweifellos noch insofern, als es den in der modernen Welt erreichten Stand zivilisatorischer Entwicklung

92 Vgl. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 21f.

93 Marquard bezieht sich hier auf seinen Ausgangspunkt bei Hegel in der von Ritter her gewonnenen entzweiungstheoretischen Deutung. »Mir ist bewußt, daß ich den Intentionen Ritters […] nicht gerecht werde, obwohl ich das Recht dieser Intentionen nicht bestreiten kann und nicht bestreite. In gewisser Hinsicht absolvieren die Überlegungen dieses Buches [gemeint ist der Band *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*] beide von Ritter der Intention nach versöhnten Potenzen – Zukunft und Herkunft – sukzessiv. Das Versöhnte in die relative Unversöhnlichkeit der Sukzession getrieben zu haben, mag an den hier zusammengestellten Überlegungen das Unzulängliche sein […].« Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 148, Anm. 19.

94 Vgl. für das Zitat: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 148, Anm. 19.

95 Vgl. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 60f., siehe dazu auch in Abschnitt 4.1.3 in dieser Arbeit.

96 Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 25.

der Menschheit unzweideutig bejaht. Es umgeht jedoch gleichzeitig Ritters Absicht, sich dabei philosophisch an ein Ganzes von Zukunft und Herkunft zurückzubinden. Hinzu kommen bei Marquard – als weitere »Schwundstufen der Geschichtsphilosophie« – eine Existenzphilosophie der menschlichen Endlichkeit, seines Seins zum Tode, sowie ein individualisierter historischer Sinn, der an die Stelle des Systemgedankens in der Geschichtsschreibung getreten ist, der zusammen mit der Geschichtsphilosophie aufgegeben wird.[97] Diese von Marquard so schon Anfang der 1970er Jahre formulierte Selbstbilanzierung hinsichtlich einer misslingenden Verteidigung der Geschichtsphilosophie und der Zuwendung zu ihren Schwundstufen sowie zur philosophischen Anthropologie, die als »wirkliches Gegenteil«[98] der Geschichtsphilosophie vorgestellt wird, lässt sich rückblickend gleichsam leitmotivisch über Marquards weiteres Werk setzen.[99] Zwischen den systematischen Fronten der im Widerstreit liegenden Geschichtsphilosophie mit ihrer Neigung, dass sie, »gerade indem sie ist, was sie ist, den Menschen eliminiert«[100], und auf der anderen Seite einer Anthropologie, die den Menschen ihrerseits gerne »an die Kette der Natur und ihrer Folgezwänge« legen würde,[101] wird dem Philosophen eine Art skeptischer *epoché* möglich, die sich in der Haltung des widerspenstig-eskapistischen Einzelnen gefällt: »Wenn zwei sich streiten – divide et fuga! – entkommt der Dritte; er probiert es wenigstens: er sucht das Weite, das Weitere mag sich finden.«[102]

Diesen von Marquard recht früh skizzierten und konsequent beschrittenen Weg zur Skepsis im Hinterkopf,[103] stellt sich gleichwohl die Frage, aus welchen

97 Vgl. Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 25f.

98 Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 27.

99 Vgl. dazu auch Ders., Zur Geschichte des philosophischen Begriffs »Anthropologie« seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts, in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M. 1982, 122–143, URL: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048146157 (Zugriff vom 01.12.2015).

100 Vgl. Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 27f., Zitat 27.

101 Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 29.

102 Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 30.

103 Marquard selbst hat seine eigene Philosophie immer wieder als eine Philosophie der Skepsis beschrieben. Nachdem diese bereits in der 1958 publizierten Fassung seiner Dissertation mit dem Titel *Skeptische Methode im Blick auf Kant* (wie Kap. 3, Anm. 90) thematisch wird, schreibt er diese Haltung später – in Anlehnung an Helmut Schelskys Schlagwort der »skeptischen Generation« – einer habituellen Prädisposition seiner Altersgenossen zu; es ist ihm insofern Ausdruck eines bundesrepublikanischen Normalfalls (vgl. Ders., Abschied vom Prinzipiellen [wie Kap. 2, Anm. 47], 4–6). Diese Skepsis, so erläuterte Marquard selbst es einmal, zeichne sich erstens durch ihren Sinn für Gewaltenteilungen zugunsten pluraler Freiheitsräume aus – »die Teilung jeder Alleingewalt in Gewalten, die Teilung der Geschichte in Geschichten, die Teilung der sozialen und ökonomischen Macht in Mächte, die Teilung der Philosophie in Philosophien, und so fort« –; zweitens durch ihren Usualismus, d.h. ihren Sinn für die Üblichkeiten des Lebens in den je vorhandenen Sitten, Gewohnheiten und Traditionen, deren Unvermeidlichkeit schlicht daraus folge, dass das menschliche Leben zu kurz sei, um in allen Bereichen absolute Orientierungen zu finden und zu begründen; und drittens schließlich durch eine »Bereitschaft zur eigenen Kontingenz«, denn »wir Menschen sind stets mehr unsere Zufälle – unsere Schicksalszufälle – als unsere Leistungen«, in die es einzuwilligen gelte. Vgl. für diese dreifaltige Selbstcharakterisierung in

sachlichen Gründen Marquard als »eschatologische Unke« und »transzendentaler Defätist«[104] die Geschichtsphilosophie insgesamt verabschiedet, und inwiefern auch sein akademischer Lehrer Joachim Ritter darin angesprochen ist. Und umgekehrt gefragt: Was bleibt so bei ihm von Ritters philosophischem Ansatz übrig? Wie von Marquard selbst Anfang der 1970er Jahre festgestellt – im autoreflexiven Ausgangspunkt seiner Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie –, vollzieht sich in seiner Philosophie im Laufe der 1960er Jahre eine Abkehr von der Geschichtsphilosophie insgesamt, und damit auch von den hegelianisch inspirierten Grundlagen der Philosophie Ritters. Der Band *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* bedeutet bei seinem Erscheinen im Jahr 1973 ein Resümee dieser geistigen Entwicklung und bildet auf dem Wege einer Depotenzierung sowohl der Geschichtsphilosophie wie auch der Anthropologie als ihrer Alternative den Ausgangspunkt für Marquards in den 1970er und 1980er Jahren formulierte pluralistische und an Kompensationen orientierte Philosophie.

Welchen Punkt setzt Marquard nun gegen die Geschichtsphilosophie überhaupt, und inwiefern ist auch Joachim Ritter davon betroffen? Das entscheidende Argument ist hier zunächst in zwei Schritten zu rekonstruieren: Erstens interpretiert Marquard die Geschichtsphilosophie als ursprünglich aus dem Versuch einer Entlastung Gottes durch Theodizee geborenen Akt der autonomen Verselbständigung des Menschen. Die neuzeitliche Geschichtsphilosophie ist eine Frucht der philosophischen Autonomisierung des Menschen, die selbst wiederum ein Motiv von Theodizee ist.[105] Aber sie ist darin abgründig. Denn zweitens entdeckt Marquard in dieser nur mehr menschlichen, aber doch nicht ausreichend säkularisierten Geschichtsphilosophie[106] ein immanentes Freund-Feind-Denken. Sie verlange nach Feinden, Fronten und Aggressionen und bringe diese auch hervor. Infolgedessen werden für Marquard Optionen eines Anstelle-der-Geschichtsphilosophie und Optionen zu ihrer Mäßigung interessant.

Die These, bei der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie handle es sich im Grunde um ein Motiv der Theodizee, wird von Marquard im Jahr 1965 vorgestellt.[107] In der Auseinandersetzung mit einer theologischen Kritik von Konzepten

aller Knappheit die Rede anlässlich der Verleihung des Sigmund-Freud-Preises 1984 von Ders., Skeptiker. Dankrede, in: Ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 6–10, Zitate 7f., URL: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048145050 (Zugriff vom 01.12.2015).

104 Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 22.

105 Vgl. Ders., Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie, in: Ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 11–32, insb. 17–21, URL: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048145050 (Zugriff vom 01.12.2015).

106 Denn Geschichtsphilosophie sei im Grunde »keine säkularisierte Theologie […], sondern die einzige Theologie, bei der bisher die Säkularisierung mißlang.« Ders., Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist (wie Kap. 4, Anm. 72), 133.

107 Nämlich in dem später im »Philosophischen Jahrbuch« erstpublizierten Vortrag »Idealismus und Theodizee«, hier im Folgenden zitiert nach seinem Wiederabdruck im Band *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (wie Kap. 4, Anm. 89). Das Theodizee-Konzept wird von Marquard sodann fortentwickelt in Aufsätzen wie »Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts« (1978, abgedruckt in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 39–

individueller Autonomie, wie sie durch die idealistische Philosophie etwa bei Kant, Fichte und Schelling entwickelt wurden, identifiziert Marquard die Theodizee als denkbares Motiv für eine auch vom theologischen Standpunkt anerkennenswerte Philosophie menschlicher Autonomie, nämlich als »das Bedürfnis, all jenes, was an der Welt schlimm ist, menschlicher Freiheit zuzuschreiben, damit es nicht Gott belaste.«[108] Als philosophiehistorische These bedeutet dies Marquard zufolge: Die idealistische Philosophie habe ihre Vorstellung menschlicher Autonomie aus dem Theodizeeproblem heraus entwickelt. In dem Moment, da angesichts der in der Welt bestehenden Übel der Hinweis auf die einstige Erlösung durch Gott nicht mehr ausreichte, also die Frage entstand, wie ein zugleich guter und allmächtiger Gott diese Übel zulassen könne – die Frage der Theodizee –, sei der Idealismus zur Entlastung Gottes auf die Autonomiethese verfallen. Nicht Gott, sondern der Mensch sei als Gestalter der Welt für deren Übel verantwortlich zu machen:[109] ein methodischer Atheismus nach quasi-jesuitischem »ad maiorem gloriam Dei.«[110]

Diese Bestimmung der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie als Versuch einer Theodizee – eine Bestimmung, die Marquard bei Hegel ausdrücklich gemacht findet[111] –, welche schließlich um den Preis des Verzichts auf die Annahme der Existenz Gottes erfolge, verbindet sich bei Marquard dann im Weiteren mit einer Diskussion der Folgen, die die Übernahme »dieses bürdenreiche[n] Amt[es] eines Täters und Lenkers der Welt« für den Menschen hat.[112] Denn, wie sich bereits im Aufsatz »Idealismus und Theodizee« angedeutet findet, entspringt die Geschichtsphilosophie einem juristischen Verfahren, das heißt einem regelrechten Prozess

66); »Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie« (1978, abgedruckt in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1995, 11–38, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00078825/image_9 [Zugriff vom 01.12.2015]); »Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee« (1981, abgedruckt in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1995, 39–61, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00078825/image_37 [Zugriff vom 01.12.2015]); »Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie« (1983, wie Kap. 4, Anm. 105).

108 Ders., Idealismus und Theodizee (wie Kap. 4, Anm. 89), 57.

109 Vgl. Ders., Idealismus und Theodizee (wie Kap. 4, Anm. 89), 58–60.

110 Ders., Idealismus und Theodizee (wie Kap. 4, Anm. 89), 65. Diese Formulierung wiederholt sich des Häufigeren bei Odo Marquard, bspw. in »Glück im Unglück«: Theodizee gelinge nicht, indem Gott durch das Schöpfungsprinzip »der Zweck heiligt die Mittel« (wie bei Leibniz) entlastet werde, sondern wo er von diesem entlastet werde. Dementsprechend gelte: »Gott muß – zugunsten seiner Güte – aus der Rolle des Schöpfers befreit, ihm muß – zur Rettung seiner Güte – sein Nichtsein erlaubt oder gar nahegelegt werden. Diese Konsequenz zieht – indem sie statt Gottes den Menschen zum Schöpfer ausruft – die moderne Geschichtsphilosophie. Sie wird damit objektiv das, was sie zuweilen ausdrücklich zu sein prätendiert: die konsequent gemachte Theodizee, die – wie ich das gern nenne – Theodizee durch einen Atheismus ad maiorem Dei gloriam.« Ders., Glück im Unglück (wie Kap. 4, Anm. 107), 18.

111 Er schließt darin an an eine Selbstauslegung der Geschichtsphilosophie Hegels, der seine *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* u.a. mit der Bestimmung eröffnet hatte, es handle sich bei dieser Betrachtung der Geschichte um eine Theodizee; vgl. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (wie Kap. 3, Anm. 102), Einleitung, 28.

112 Marquard, Idealismus und Theodizee (wie Kap. 4, Anm. 89), 62.

des Abwägens und Verhandelns um Rechte und Verantwortlichkeiten,[113] der mit der idealistischen Autonomieposition und ihrem methodischen Verzicht auf theistische Präsuppositionen philosophiegeschichtlich nicht abgeschlossen ist.[114] Die Interpretation der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie als eines Versuchs der Theodizee wird in einem zweiten Schritt um eine Kritik ergänzt, die einen wesentlichen Schritt hin zur Ausformung der später dezidiert skeptisch-pluralistischen und liberalkonservativen Position Marquards bedeutet.[115] Der Kern seiner *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* rührt aus dem Problem, dass infolge des Schlusses »von der Güte Gottes auf seine Nichtexistenz«[116] notwendig der Mensch selbst als allein denkbarer Verursacher weltlicher Übel in den Blick gerät, die neuzeitlich, seit der Mensch seine Geschicke also selbst in die Hand genommen hat, kaum geringer geworden sind. Eher noch scheint das Gegenteil der Fall zu sein. Der Mensch wird nun also selbst zum Angeklagten jenes Prozesses über die Geschichte, in dem er zunächst Gott angeklagt hatte. Dazu Marquard:

> Unter dem Druck dieser Lage und Frage des Aushaltens seiner Täterrolle kommt es […] zu einem dubiosen Fundamentalarrangement des scheinbar geschichtsmündig gewordenen Menschen, das ich, in Ermangelung eines präziseren, eines besseren Ausdrucks einstweilen nennen möchte: die Kunst, es nicht gewesen zu sein.[117]

Und zwar handle es sich, genauer besehen, um die Kunst, »es andere gewesen sein zu lassen.«[118] Folge der Verabschiedung Gottes mithilfe der Geschichtsphilosophie ist daher eine immanentisierende Wendung des Streits des Menschen mit Gott zu einem Streit des Menschen mit Menschen. Während aber der Mensch im Horizont der christlichen Religion noch von einem gnädigen Gott vor der

113 Vgl. Ders., Idealismus und Theodizee (wie Kap. 4, Anm. 89), 60–62.

114 Vgl. hierzu Marquards Ausführungen zur Zurückrufung Gottes (und der Natur) in der Philosophie des Idealismus, freilich ohne die Verantwortung des Menschen für seine Welt zurückzunehmen, in: Idealismus und Theodizee (wie Kap. 4, Anm. 89), 62–65.

115 In autobiographischer Reflexion stellt er dies folgendermaßen dar: »Ungefähr ab 1960 war der entscheidende Einfall dieser: der Rechtshandel (Prozeß) Geschichtsphilosophie kommt aus dem Rechtshandel (Prozeß) der Theodizee, und die autonomistische Geschichtsphilosophie – die ein entscheidendes Motiv seit dem deutschen Idealismus bildete – ist eine säkularisierte Theodizee, eine Theodizee durch das Ende Gottes (sozusagen: Theodizee gelungen, Gott tot). Von daher habe ich dann die Geschichtsphilosophie – mit immer stärkerer Betonung der menschlichen Endlichkeit – zunehmend kritisiert: schließlich durch Absage an die Utopie einer gleichschaltenden Alleingeschichte der Weltverbesserung und Diesseitserlösung, und zwar zugunsten eines philosophischen – auch geschichtsphilosophischen – Pluralismus. Diese Absage an die Geschichtsphilosophie hat mich – das konkretisierte sich nach 1968 – dann auch dazu gebracht, eine politisch liberal konservative Position zu beziehen.« Marquard, »Ich bin ein Weigerungsverweigerer« (wie Kap. 2, Anm. 75), 15f.

116 Odo Marquard, Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?, in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M. 1982, 66–81, 69, URL: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048146157 (Zugriff vom 01.12.2015).

117 Ders., Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein? (wie Kap. 4, Anm. 116), 73.

118 Ders., Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein? (wie Kap. 4, Anm. 116), 76.

absoluten Anklage bewahrt worden sei, da trete der Mensch neuzeitlich als absoluter Ankläger auf; die Anklage werde gnadenlos. Dieser »Übertribunalisierung« seiner irdischen Umwelt versuche der Mensch zu entkommen, indem er sich in eine »Unbelangbarkeit« flüchtet, von der aus er andere zur Verantwortung ziehen kann.[119] Die Geschichtsphilosophie dränge die Menschen in Konflikte und Frontstellungen zueinander, in einen Konflikt letztlich, in den Ritterschen Worten, zwischen Zukunft und Herkunft, das heißt »zwischen denen, die das gemacht und zu verantworten haben, was schon getan ist, und denen, die das erst machen und verantworten wollen, was noch zu tun ist.«[120] Wo Gott als Verursacher bzw. gleichsam als Alibi des Menschen nicht mehr infrage kommt, müssen Gegner her und Feinde, müssen Aggressionspotentiale geschürt werden. Marquard macht dies in besonderer Weise der marxistischen Geschichtsphilosophie mit ihren Klassenkämpfen und Klassenfeinden zum Vorwurf,[121] nicht zuletzt aber einer jeden Philosophie, die *sich selbst* zum Protagonisten des Kampfes um die Vollendung einer emanzipatorisch verstandenen Geschichte macht. Es ist unschwer zu erkennen, dass Marquard sich darin gegen zeitgenössische Vertreter der kritischen Theorie, allen voran gegen Jürgen Habermas richtet,[122] denen er eine geschichtsphilosophische Selbstermächtigung mit irrationalen Zügen unterstellt, insofern sie eine Beförderung der Autonomie des Menschen betrieben, die sie zugleich – und indem sie dies tun – durch die Beförderung von »Heteronomie in Gestalt eines Zwangsbedarfs an Alibis, an Gegnerfurcht und Kampfespflicht« unterliefen.[123] Namens der Freiheit würden polemische Gegensätze unter den sich gegenseitig die Schuld an einer suboptimalen Daseinsverfassung des Menschen unterstellenden Parteien geschürt, und obendrein mache sich der philosophische Sachwalter der stets noch nötigen Emanzipation zum neuen Herrn über das rechte Maß je verwirklichter Autonomie. Gegen diesen Aggressionsbedarf der Geschichtsphilosophie präferiert Marquard, wie in seiner Persiflage der Marx'schen Feuerbach-These ausgesprochen, eine Position der Weltverschonung, die eine Enthaltsamkeit gegenüber der Geschichtsphilosophie darstellt, ein Stattdessen der Geschichtsphilosophie: allem voran den Sinn für das Historische als Erzählen und Wiedererinnern von Geschichte, unter Verzicht auf eine übergrei-

119 Vgl. Ders., Der angeklagte und der entlastete Mensch (wie Kap. 4, Anm. 107), insb. 42 und 50. Es handelt sich dabei auch um eine Variante von Kompensation: »Man erspart sich das Tribunal, indem man es wird.« Zur »Tribunalisierung der modernen Lebenswirklichkeit« als einem Theodizeemotiv vgl. auch Ders., Entlastungen (wie Kap. 4, Anm. 105).

120 Ders., Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein? (wie Kap. 4, Anm. 116), 78.

121 Vgl. Ders., Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein? (wie Kap. 4, Anm. 116), 79.

122 Diese Wendung ist spätestens in der Folge der mit dem Jahr 1968 symbolisch verbundenen Studenten- und Bürgerrechtsbewegung bei Marquard unverkennbar präsent; einschlägig belegen dies bei ihm Aufsätze wie »Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?« (1971, wie Kap. 4, Anm. 116; vgl. dort bspw. 182, Anm. 28) und »Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie« (1973, wie Kap. 4, Anm. 13). Im Unterschied dazu stand in älteren Aufsätzen wie »Hegel und das Sollen« (1963, wie Kap. 3, Anm. 186) und »Idealismus und Theodizee« (1965, wie Kap. 4, Anm. 89) eher die Kritik der verfallstheoretischen Perspektive im Mittelpunkt seiner Kritik.

123 Marquard, Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein? (wie Kap. 4, Anm. 116), 80.

fende oder gar projektive philosophische Deutung. Im Ergebnis lässt sich die Geschichte der Menschheit so womöglich als eine Freiheitsgeschichte *erzählen*, und das modern erreichte Maß an individueller Autonomie ist zweifellos begrüßenswert, aber eine metaphysisch-anthropologische Deutung im Sinne Ritters, dass darin eine Wesensmöglichkeit des Menschen mit Notwendigkeit zur Wirklichkeit gelange und gelangt sei, wird von Marquard nicht mehr vertreten. Denn nicht allein die radikale Option für den Fortschritt, sondern auch diese gewissermaßen liberale Geschichtsphilosophie Ritters verlangt, so darf man Marquard verstehen, nach Gegnern in Gestalt jener hemmenden Kräfte, die anstelle Gottes den Prozess der Verwirklichung und Differenzierung der menschlichen Freiheit verhindert haben und noch verhindern.

Dass nun freilich gerade Marquard, ganz im Gegensatz zu Ritter selbst, diese polarisierende Funktion von Geschichtsphilosophie noch im Rahmen seiner depotenzierten Geschichtsphilosophie realisiert, indem er gegen eine vernunftfeindliche geschichtspolitische Selbstermächtigung der Linken polemisiert, muss man wohl als eine ironische Volte seiner *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* verstehen. Sinnfällig ist diesbezüglich eine kontrastierende Deutung, die Marquard zweien von Jürgen Habermas bzw. Hermann Lübbe mit Bezug auf Joachim Ritter vorgetragenen Hegel-Deutungen verleiht.[124] Beiden gemeinsam sei zwar die Feststellung, dass Hegels »geschichtsphilosophisches Konzept […] auf der List der Vernunft des geschichtsmündig gewordenen Menschen, seine welthistorisch revolutionären Geschäfte durch eine Stelle abwickeln zu lassen, die vorsichtshalber nicht besetzt und darum nicht funktionsfähig ist«, beruhe.[125] Und beide Positionen, die von Habermas nicht anders als die Lübbes, implizieren in diesem Punkt auch eine Kritik an der von Ritter in seinem Aufsatz »Hegel und die französische Revolution« gegebenen Deutung. Im Falle von Habermas steht hier der entsprechend gegen Hegel gerichtete Einwand, dieser habe die Revolution »weggefeiert«, indem er anstelle eines konkreten revolutionären Subjekts den »Weltgeist« gesetzt habe, was Habermas Ritter zwar als berechtigte Hegel-Exegese zubilligt, philosophisch jedoch für unbefriedigend hält.[126] Lübbe andererseits bestätigt in diesem Punkt zwar Habermas' Kritik an der Einseitigkeit der Ritterschen Interpretation Hegels als eines Revolutionsphilosophen, sympathisiert jedoch erklärtermaßen mit der Verabschiedung des revolutionären Subjekts.[127] Marquard schließlich ver-

124 Vgl. Ders., Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein? (wie Kap. 4, Anm. 116), 74. Marquard bezieht sich hier auf Habermas' Heidelberger Antrittsvorlesung »Hegels Kritik der Französischen Revolution« (wie Kap. 2, Anm. 100), sowie auf einen Vortrag Hermann Lübbes aus dem Jahr 1969: Geschichtsphilosophie und politische Praxis, in: Ders., Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft, Freiburg 1971, 111–133.

125 Marquard, Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein? (wie Kap. 4, Anm. 116), 74.

126 Habermas, Hegels Kritik der Französischen Revolution (wie Kap. 2, Anm. 100), 128; siehe dazu insgesamt auch Kap. 3, Anm. 50 dieser Arbeit.

127 Lübbe erkennt darin den Kern einer politischen Funktion der Hegelschen Geschichtsphilosophie »Hegels Philosophie der Weltgeschichte dementiere jede Möglichkeit, daß überhaupt eine konkrete, sozial identifizierbare Größe die Rolle des gegenwärtigen politischen Subjekts des

abschiedet die Geschichtsphilosophie insgesamt und unterstellt ihren Vertretern, selbst die vakante Stelle eines revolutionären Subjekts einnehmen zu wollen.[128] Dies gilt dann implizit womöglich selbst noch für seinen akademischen Lehrer Ritter, der zwar kein revolutionäres Subjekt kennt, wohl aber einen zielgerichteten Prozess der Weltgeschichte im Ganzen. Explizit gilt es aber vor allem für Habermas. Denn während Lübbe für eine »Perennierung dieser Vakanz« eintrete, »ermuntert« Habermas sich selbst und die Seinen zur Besetzung dieser Stelle.[129] Dieser Vorwurf ist einerseits charakteristisch für die zunehmend scharfe Kritik Marquards an Positionen aus dem Umfeld der kritischen Theorie insgesamt sowie an Habermas im Besonderen;[130] er atmet für sich genommen also den Geist des anlaufenden ideenpolitischen Streits um »Tendenzwende« und »Neokonservatismus«, den wir weiter oben bereits kennengelernt haben. Andererseits weist er auf jene Residualphilosophie der Geschichte hin, die sich bei Lübbe und zumal bei Marquard ausgearbeitet findet: eine Philosophie der Geschichte ohne Subjekt und im Grunde auch ohne Philosophie, als Kompensationstheorie.

Das Konzept der Kompensation wird bei Odo Marquard wiederum als ein Motiv von Theodizee eingeführt. Historisch wie systematisch trete die Kompensation im Verhältnis des Menschen zu innerweltlichen Übelständen die Aufgabe der Theodizee an, die, so Marquards Interpretation, neuzeitlich erst zur Verabschiedung Gottes geführt und sodann jene aus einer radikalen Autonomieposition erwachsene eschatologisch-revolutionäre Geschichtsphilosophie provoziert habe, die er seinerseits verwirft.[131] Die Übel der Welt betreffend, weist die

weltgeschichtlichen Prozesses beanspruchen könne.« Lübbe, Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 124), 116.

128 Die antitotalitäre Konsequenz eines solcherart liberalen geschichtsphilosophischen Relativismus formuliert Hermann Lübbe wie folgt: »Der liberale Ausgang von der Realität eines relativistischen Pluralismus politischer Zielsetzung impliziert nicht den Verzicht auf den Gebrauch der urteilenden, abwägenden praktischen Vernunft. Er setzt lediglich voraus, daß die Leistungskraft dieser Vernunft sowohl in wissenschaftlicher wie in institutioneller Hinsicht begrenzt ist, daß wir also tatsächlich nicht in der Lage sind, über die globale und temporale Weite des politischen Handlungsfeldes hin nach gut und böse gemäß weltgeschichtlichen Maßstäben zuzuordnen.« Ders., Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 124), 112.

129 Marquard, Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein? (wie Kap. 4, Anm. 116), 74.

130 Gegen Habermas' philosophischen Anspruch, den Prozess der Aufklärung weiter voranzutreiben, hält Marquard die Aufklärung vielmehr gerade für etwas gegen solche Ansprüche zu Verteidigendes: »Dabei muß man die Aufklärung vor jenen retten, die sie zum Kursus in Weltfremdheit umfunktionieren wollen: zum Doping für Revolutionäre.« Mit anderen Worten: Wo Habermas die Forderungen von Aufklärung für unvollendet und noch zu erstreiten befindet, geht er in Marquards (und gleichermaßen Lübbes) Augen in bedenklicher, nämlich liberalitätsgefährdender Weise über die Aufklärung hinaus. Am bereits erreichten Stand von Aufklärung sei vielmehr als »Modernitätstradition« festzuhalten. Vgl. Odo Marquard, Zeitalter der Weltfremdheit? Beitrag zur Analyse der Gegenwart, in: Ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 76–97, hier insb. 92–95, Zitat 94f., URL: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048145050 (Zugriff vom 01.12.2015).

131 Vgl. Ders., Entlastungen (wie Kap. 4, Anm. 105), zur Kompensation dort insb. 25–27; vgl. auch bereits Marquards Aufsatz »Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse« (1978, wie Kap. 3, Anm. 91). Der Kompensationsgedanke entstamme, so Marquard,

Kompensationstheorie darauf hin, dass diese weder (zukünftig) prinzipiell zu beseitigen sein werden, noch durch Haftbarmachung eines Schuldigen oder Verkehrung in ein Gutes schlicht zu »entübeln« bzw. zu »entbösen«, sondern allenfalls wiedergutzumachen.[132] »Kompensation bedeutet Ausgleich von Mangellagen durch ersetzende oder wiederersetzende Leistungen.«[133] Dies sei, so Marquard, ein für Ritter und seine Schüler ganz typischer Gedanke:

> [D]ie moderne Entzauberung der Wirklichkeit wird kompensiert durch die spezifisch moderne Ausbildung der Ersatzverzauberung des Ästhetischen; oder: die moderne Verkünstlichung der Welt wird kompensiert durch die spezifisch moderne Entdeckung und Apotheose der unberührten Landschaft und die Entwicklung des Sinns für die Natur einschließlich des ökologischen Bewußtseins; oder: der moderne Traditionsverlust durch Versachlichungen und durch zunehmendes Tempo des Wirklichkeitswandels wird kompensiert durch die spezifisch moderne Genese des historischen Sinns: also etwa durch die Geburt des Museums und der Geisteswissenschaften.[134]

Die Kompensationstheorie beschreibt mithin Prozesse, mit deren Hilfe der Mensch den Versuch unternimmt, wahrgenommene Brüche infolge der Entzweiung von Zukunft und Herkunft partiell zu heilen bzw. erträglicher zu machen. Dies jedenfalls ist die Marquardsche Interpretation. Als »Ersatzverzauberung« einer entzauberten, rationalisierten modernen Lebenswelt bedeuten diese Kompensationen stets nur partielle Maßnahmen, dezidiert keine absoluten und endgültigen (Er-)Lösungen.[135] Die Kompensation entstamme ursprünglich der Theologie, näherhin der Theodizee, und sei im Rahmen der Geschichtsphilosophie nur im Hintergrund präsent gewesen, was sie »spätgeschichtsphilosophisch oder gar nachgeschichtsphilosophisch« dazu prädestiniere, »eine wesentliche Kategorie zum Verständnis des Menschen, insbesondere aber zum Verständnis einer

philosophiegeschichtlich der Theodizee und sei im Sinne einer von Gott bewirkten Kompensation der Übel durch Annehmlichkeiten in der besten aller möglichen Welten schon bei Leibniz anzutreffen. Vgl. zur Kompensation ferner Ders., Philosophie des Stattdessen. Einige Aspekte der Kompensationstheorie, in: Ders., Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2009, 30–49; Ders., Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs, in: Ders., Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2009, 11–29; sowie Ders., Kompensation (wie Kap. 3, Anm. 91).

132 Vgl. Ders., Entlastungen (wie Kap. 4, Anm. 105), 25.

133 Ders., Kompensation. Überlegungen (wie Kap. 3, Anm. 91), 67.

134 Vgl. Ders., Entlastungen (wie Kap. 4, Anm. 105), 27. Ritter habe »auf moderne Phänomene kompensatorischer Lebensführung« aufmerksam gemacht: »wo die moderne Gesellschaft technisch-artifiziell und dadurch naturfern, wo sie rationell und dadurch beziehungslos zur geschichtlichen Tradition wird, dort – gerade dort und nur dort – entsteht der emphatische Sinn für die Natur und für die Geschichte: etwa die Landschaftsmalerei, etwa die Geschichtswissenschaft, etwa die Institution des Museums.« Ders., Kompensation. Überlegungen (wie Kap. 3, Anm. 91), 66f.

135 Vgl. Ders., Skepsis als Philosophie der Endlichkeit, in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien, Stuttgart 2004, 13–22, hier 18f.

Verlaufsfigur moderner geschichtlicher Prozesse« zu werden.[136] Wo die Einheit der Geschichte und ihrer theoretischen Extrapolation fraglich wird, sie sich in eine Pluralität von Geschichten auflöst, die sich einer ihnen spekulativ unterlegten Teleologie verweigern, da trete die Kategorie der Kompensation in den Vordergrund, um den Umgang des Menschen mit dem geschichtlichen Wandel seiner Lebenswelt innerhalb einer von Entzweiung gekennzeichneten modernen Welt zu beschreiben.

Insofern entspricht es durchaus der Marquardschen Selbstdeutung, wenn ebendem, was die Diskussion der 1980er Jahre häufig als Ritter-Schule bezeichnet, das namentlich von ihm und Hermann Lübbe vertretene Kompensationstheorem als ein Proprium zugerechnet und dieses sodann von vielen Kritikern als neokonservativ apostrophiert wird. Gewissermaßen zum *Locus classicus* des Theorems und seiner Kritik avanciert Marquards am 5. Mai 1985 anlässlich der Jahresversammlung der Westdeutschen Rektorenkonferenz in Bamberg gehaltener Vortrag »Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften«, ein spätes Echo auch auf Joachim Ritters einschlägigen Vortrag aus dem Jahre 1961.[137] Marquard hebt dort eine spezifische Modernität der Geisteswissenschaften, komplementär in ihrem Verhältnis zu den Naturwissenschaften hervor, insofern sie »lebensweltliche Verluste« infolge von Modernisierungsprozessen – bedingt insbesondere durch die herkunftsbezogene Neutralisierung der Naturwissenschaften, von Technik und Ökonomie – kompensieren: Die Geisteswissenschaften, so Marquard, unterstützen den Menschen darin, Modernisierung aushalten zu können, und würden sie dadurch erst möglich machen.[138] Im Sinne Ritters sei Kompensation als ein eng auf die Entzweiung bezogenes Phänomen zu verstehen; sie sei durch jene bedingt und bedinge sie ihrerseits mit.

136 Ders., Kompensation. Überlegungen (wie Kap. 3, Anm. 91), 77.

137 Ders., Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften (wie Kap. 2, Anm. 138); weitergeführt später in Ders., Philosophie des Stattdessen (wie Kap. 4, Anm. 131). Bezugspunkt ist Ritters Vortrag »Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft« (wie Kap. 3, Anm. 88).

138 Vgl. Marquard, Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften (wie Kap. 2, Anm. 138), 103–105. Bekräftigend dazu wiederum Ders., Philosophie des Stattdessen (wie Kap. 4, Anm. 131), insb. 31–33: Die Geisteswissenschaften als erzählende Wissenschaften kompensieren die »Geschichtslosigkeit« der Naturwissenschaften durch ihre »Bewahrungsgeschichte, Sensibilisierungsgeschichten und Orientierungsgeschichten«; dadurch bestärkten sie überdies einen Sinn für Individualität und Pluralität. Eine analoge Kompensationsleistung wird den Künsten zugesprochen. Vgl. Odo Marquard, Aesthetica und Anaesthetica. Auch als Einleitung, in: Ders., Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen, München 2003, 11–20, insb. 12–14, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041307/image_9 (Zugriff vom 01.12.2015), sowie in demselben Band die Aufsätze »Kunst als Antifiktion. Versuch über den Weg der Wirklichkeit ins Fiktive« (in: Ders., Aesthetica und Anaesthetica [wie oben], 82–99, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041307/image_80 [Zugriff vom 01.12.2015]) und »Kunst als Kompensation ihres Endes« (wie Kap. 2, Anm. 52). Letzterer Text bezieht sich ausdrücklich auf Ritters Ästhetik-Vorlesung von 1948, vgl. Ritter, Vorlesungen zur Philosophischen Ästhetik (wie Kap. 2, Anm. 62).

> Gerade weil die moderne Welt ›geschichtslos‹ wird, wird gerade in ihr – kompensatorisch – das Geschichtliche zum großen Positivthema. Zur modernen Fortschritts- und Innovationskultur, die auf Emanzipation aus den Traditionen setzt, zum Wegwerfen zwingt und schließlich sogar die lebensweltlichen Geschichten wegwirft, gehört – als Kompensation – spezifisch modern die Ausbildung des historischen Sinns: die Blüte der Erinnerungs- und Bewahrungskultur, der Siegeszug der erzählenden Kunst des Romans, die Konjunktur der historischen Orientierung nach rückwärts und vorwärts. Gerade weil die moderne Welt die Menschen zu austauschbaren Funktionsträgern versachlicht, reüssiert – kompensatorisch – gerade modern die Innerlichkeit. Zur modernen Kultur der Gleichheit gehört – kompensatorisch – die moderne Beförderung der Ungleichheit: der Subjektivität und Individualität und der institutionellen Maßnahmen zu ihrem Schutz, etwa der Durchsetzung der Menschenrechte, des angstfreien Andersseindürfens für alle. Globalisierung wird kompensiert durch Regionalisierung. Die Universalisierungstendenzen der modernen Welt werden kompensiert durch ihre Tendenzen zur Pluralisierung und umgekehrt.[139]

Dass diese kompensationstheoretische Bestimmung der Geisteswissenschaften wiederholt nicht nur aufgegriffen, sondern auch einer intensiven Kritik unterzogen wurde, bedarf an dieser Stelle keiner näheren Rekonstruktion.[140] Bemängelt wurde beispielsweise, dass dieses Konzept die Leistungen und Leistungsfähigkeiten der Geisteswissenschaften unterschätze oder die Einheit der Wissenschaften als regulatives Ideal allzu leichtfertig aufgebe.[141] Andererseits wurde ihm auch entgegengehalten, es *über*schätze, indem es den Geisteswissenschaften eine nur

139 Marquard, Philosophie des Stattdessen (wie Kap. 4, Anm. 131), 39f.

140 Hingewiesen sei auf folgende Debattenbeiträge zur Kompensationsphilosophie bei Joachim Ritter und in seinem Umfeld: Wolfgang Kersting, Hypolepsis und Kompensation – Odo Marquards philosophischer Beitrag zur Diagnose und Bewältigung der Gegenwart, in: Philosophische Rundschau 36/3 (1989), 161–186, Permalink: http://www.jstor.org/stable/42571894 (Zugriff vom 01.12.2015); Groh/Groh, Von den schrecklichen zu den erhabenen Bergen (wie Kap. 2, Anm. 138), insb. 97–108; Dies., Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese (wie Kap. 3, Anm. 91); Günter Seubold, Kommt Kunst von Kompensation? Eine Auseinandersetzung mit der Kompensationstheorie der Ritter-Schule im Anschluss an Gottfried Benns Poetik, in: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 43/1 (1998), 87–104. Eine differenzierte Aufnahme der Diskussion lieferte mit einigem zeitlichen Abstand auch Ludger Heidbrink, Kultur als Kompensation von Modernisierungsschäden? Zur Auseinandersetzung mit einer strittigen Deutungskategorie, in: Karen Gloy (Hg.), Im Spannungsfeld zweier Kulturen. Eine Auseinandersetzung zwischen Geistes- und Naturwissenschaft, Kunst und Technik, Würzburg 2002, 31–61, URL: http://books.google.de/books?id=AGIAwWE_fkIC (Zugriff vom 01.12.2015). Metaperspektivisch nahm dazu bereits Anfang der 1990er Jahre Stellung: Hermann Lübbe, Der Streit um die Kompensationsfunktion der Geisteswissenschaften, in: Einheit der Wissenschaften. Internationales Kolloquium der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bonn, 25.–27. Juni 1990, Berlin/New York 1991, 209–233, URL: http://books.google.de/books?id=wKfCrBULwCQC (Zugriff vom 01.12.2015).

141 Vgl. zu letzterem Punkt etwa Jürgen Mittelstraß, Die Geisteswissenschaften im System der Wissenschaft, in: Wolfgang Frühwald/Hans Robert Jauß/Reinhart Koselleck [u.a.], Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift, Frankfurt a.M. 1991, 15–44, URL: http://books.google.de/books?id=afB6AAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

konservatorische Nebenrolle im Hinblick auf die kulturelle und gesellschaftliche Entwicklung zubillige, deren Fähigkeit, die mit dieser Entwicklung verbundenen Verluste oder Gefahren auszugleichen; denn wo etwa Natur zerstört werde oder Glaubensüberzeugungen verloren gingen, da könne dies nicht adäquat durch künstlerische Darstellungen oder historische Abhandlungen aufgefangen werden.[142] Im Kontext der Neokonservatismus-Debatten wurden Marquards Überlegungen häufig als prägnantes Beispiel für eine in der sogenannten Ritter-Schule betriebene unkritische Apologie der herrschenden Zustände mit kulturkonservativen Implikaten aufgegriffen,[143] während Marquard andererseits die Relativität und Endlichkeit je geleisteter Kompensationen als dem Menschen einzig angemessene und notwendige Ernüchterung von Absolutheitsillusionen festhielt.[144] In der jüngeren Forschung wurde auch wiederholt auf Differenzen zwischen dem Marquard-Lübbeschen Kompensationsbegriff und dem Joachim Ritters hingewiesen – pointiert bis hin zu Henning Ritters bereits zitiertem, allerdings überzeichnetem Einwand, dieser Begriff sei bei seinem Vater gar nicht zu finden –, während eine Kontinuität des Begriffs nicht allein von Marquard selbst, sondern nicht minder von den Kritikern der Ritter-Schule gleichsam als gegeben vorausgesetzt wird.[145] Bei Joachim Ritter allerdings bleiben die Begriffe von Entzweiung und Kompensation, wie es zuletzt Mark Schweda gezeigt hat, in einer »übergreifenden Versöhnungsperspektive« beschlossen, die, und zwar auf dem Boden der entzweiten Moderne und in Abgrenzung zu restaurativen wie fortschrittlichen Versuchen einer Überwindung dieser Struktur, letztlich auf das einzelne Individuum und die in seinem Leben zu leistende Vermittlung von Zukunft und Herkunft verweist. Der Einzelne ist für Ritter »Traeger der Bewahrung und Wiederherstellung des Ganzen«.[146] Insbesondere bei Marquard fällt diese philosophische Orientierung am Konzept der Ganzheit fort, sodass die Konzepte von Entzweiung und Kompensation für ihn gleichsam das »letzte Wort«[147] über die moderne Welt sprechen, und, anders als bei Ritter, keine Notwendigkeit mehr gesehen wird, gegen eine spezifische, der Entzweiungsstruktur innewohnende Gefährdung das Gleichgewicht von Zukunft und Herkunft philosophisch oder im Leben der In-

142 Vgl. Henning Ottmann, Der Geist der Geisteswissenschaften, in: Andreas Arndt/Paul Cruysberghs/Andrzej Przylebski (Hg.), Hegel-Jahrbuch 2011: Geist? Zweiter Teil [Beiträge zum XXVII. Internationalen Hegel-Kongress, Leuven 2008], Berlin 2011, 22–26.

143 Siehe in Abschnitt 3.1.2.

144 Vgl. Marquard, Philosophie des Stattdessen (wie Kap. 4, Anm. 131), 41.

145 Vgl. Dutt, Zweierlei Kompensation (wie Kap. 2, Anm. 138), 296: »Nicht nur, daß es Joachim Ritter von Todes wegen versagt bliebt, sich als Dolmetscher und Apologet seiner Darlegungen zu betätigen. Die beklagenswerte Verspätung [seiner Rezeption] hat weitaus beklagenswertere Verzerrungen gezeitigt: ein Gespinst aus Interpretationsfehlern und falsch adressierter Kritik, das sich über Ritters Abhandlung [zu den Geisteswissenschaften] gelegt und ihre theoretische Substanz zugedeckt hat.«

146 Ritter, Zum Problem der Existenzphilosophie (wie Kap. 3, Anm. 258), 54; vgl. hierzu insgesamt Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 189–194.

147 So über den Stellenwert der Entzweiung bei Joachim Ritter: Marquard, Positivierte Entzweiung (wie Kap. 1, Anm. 13), 450.

dividuen unter einer Vorstellung von Ganzheit zu vermitteln. Vielmehr rückt die Verteidigung dieser entzweiungs- und kompensationstheoretisch verstandenen Moderne gegen ihre antimodernistisch gesinnten Gegner in den Vordergrund.

Indem Marquard und auch Lübbe allerdings in der Aufnahme des Kompensationstheorems gegenüber Ritter abweichen, zeigen sich in Bezug auf Ritter auch Grenzen seines Versuchs, die Aufgabe der Philosophie als Vergegenwärtigung des hinter der modernen Entzweiung stehenden Ganzen in Kontinuität mit der antik-christlichen Lehrtradition zu bestimmen. Insbesondere Odo Marquard ist in seiner sich dezidiert als Skepsis begreifenden Position eines »Abschieds vom Prinzipiellen«, in Abgrenzung zu philosophischen, zumal geschichtsphilosophischen Absolutheitsprätentionen, dieses Abstellen auf Ganzheit nicht mehr möglich. Solche Ambitionen werden bei ihm, und in vergleichbarer Weise auch bei Lübbe, abgelegt, ohne freilich darum Ritters prinzipielle Affirmation der Moderne aufzugeben. Im Gegenteil bedeutet Marquard das Votum für Skepsis, für die Teilung und Fragmentierung von auf den Einzelnen von außen einwirkenden Kräften und gegen alle uneingeschränkten Ansprüche auf ein Wahres und Ganzes – handle es sich auch nur um ideale Zielpunkte am Horizont der Philosophie –, zugleich ein Eintreten für die Moderne: »Wer […] den Einzelnen verteidigt, verteidigt – wenigstens implizit – auch das, was ihn möglich macht«,[148] das heißt die moderne bürgerliche Gesellschaft, und er tut dies in einer als *konservativ* gekennzeichneten Weise, die frei von Illusionen und zurückhaltend auf Veränderungen reagiert und den Veränderer beweispflichtig sein lässt. Marquard kontrastiert diese aus der Skepsis geborene Bürgerlichkeit mit Horkheimers Kritik der Skepsis als einer Fetischisierung des bürgerlichen Subjekts; Marquard sieht darin vielmehr einen »Antifetisch«: Für den Skeptiker sei »der Einzelne das Vermeiden dessen, was noch schlimmer ist als der Einzelne: das skeptische Ich ist zwar Übel, aber das womöglich geringste; es ist nicht Ich in der Wahrheit, sondern Ich in Quarantäne«.[149] In letzter Konsequenz wird also vorsichtshalber, im Interesse von Freiheit und Selbstbehauptung des Individuums, auf das Wahre, Gute und Schöne der Tradition verzichtet, jedenfalls insoweit es um eine Ziel- und Zweckbestimmung von Philosophie und Gemeinwesen geht.

4.1.5 Zur politischen Theologie eines aufgeklärten Polytheismus: Odo Marquards Positivierung moderner Gewaltenteilungen

Das Konzept der Kompensation repräsentiert allerdings auch bei Lübbe und Marquard nicht lediglich eine Theorie, der zufolge die Neuzeit um ihrer Legitimität

148 Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 30.

149 Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 31. Vgl. dazu auch Ders., Sola divisione individuum. Betrachtungen über Individuum und Gewaltenteilung, in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien, Stuttgart 2004, 69–75.

willen auf äußere Stützen angewiesen wäre. Es ist nicht die Modernität der modernen Welt, die im Verhältnis zur geschichtlichen Herkunft der Kompensation bedarf; sondern es ist für diese Modernität selbst charakteristisch, dass mit ihren Rationalisierungs- und Entzauberungsprozessen komplementär Bewegungen der Kompensation einhergehen. Diese gleichen diese verobjektivierenden Tendenzen aus, die den Menschen im Verhältnis zu der ihn umgebenden Natur, zu sich selbst und seiner Geschichte betreffen, etwa durch die fortdauernde narrative Vermittlung und Vergegenwärtigung des tradierten Selbst- und Weltverhältnisses des Menschen. Die Kompensation ist so auch hier keine rechtfertigungstheoretische Kategorie, sondern ein entzweiungstypisches und vor allem psychologisch und kulturell wirksames Element des Selbst- und Weltverhältnisses des modernen Menschen. Aus diesem Grund wird es insbesondere bei Hermann Lübbe kulturtheoretisch wirksam in der Interpretation von mit der Gegenwart einhergehenden Dynamiken gesellschaftlicher Erinnerungskultur, beispielsweise im Museums- und Archivwesen oder in Prozessen von Regionalisierung.[150] Beide Aspekte, Vorgänge von Modernisierung und solche der Kompensation, sind als wechselseitige Möglichkeitsbedingungen miteinander verbunden.

Man kann hier durchaus die Frage stellen, inwiefern Marquards Wendung gegen die Geschichtsphilosophie sachlich auch auf jene Gestalt der Geschichtsphilosophie zutrifft, die bei Ritter anzutreffen ist: Die Überzeugung, dass die Moderne einen vorläufig letzten Punkt der weltgeschichtlichen Ausdifferenzierung menschlicher Freiheit bildet, ohne damit notwendig ein erreichtes »Ende der Geschichte« zu postulieren, wird für sich genommen kaum durch den Vorwurf des »Neomanichäismus« getroffen, den Marquard an den futurisierten Antimodernismus[151] der vorwärts gerichteten Geschichtsphilosophie adressiert. Menschheitsfeinde werden bei Ritter jedenfalls nicht erklärt, und auch das Geschäft der Polemik gegen die Fortschritts- und Verfallstheoretiker wird bei ihm mit ungleich geringerer Verve geführt als namentlich von Marquard selbst. Indem dieser mit den verfalls- und den fortschrittstheoretischen Varianten moderner Geschichtsphilosophie diese insgesamt verwirft, verwirft er allerdings auch die von ihm selbst als »promodernistisch« hervorgehobene Grundform moderner Geschichtsphilosophie, nämlich die Hegels,[152] die auch die Ritters ist. Hier scheint Marquard einen Schritt weiter zu gehen, als vonnöten wäre, und er begründet in der Tat auch nicht

150 »Wie in keiner Epoche zuvor betreibt unsere Zivilisation ihre Selbsthistorisierung – musealisierend und archivarisch, mit den Mitteln des Denkmalschutzes sowie in den Geschichtswissenschaften aller Sparten von der Rechtsgeschichte bis zu den Spezialitäten der Begriffsgeschichte oder der Sprachgeschichten und von der Kunstgeschichte bis zur Wirtschaftsgeschichte.« Und dies gelte im Bereich der Geisteswissenschaften nicht minder als in dem der Naturwissenschaften. Lübbe, Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse (wie Kap. 2, Anm. 124), 7.

151 Vgl. Odo Marquard, Futurisierter Antimodernismus. Bemerkungen zur Geschichtsphilosophie der Natur, in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1995, 92–107, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00078825/image_90 (Zugriff vom 01.12.2015).

152 Vgl. Ders., Futurisierter Antimodernismus (wie Kap. 4, Anm. 151), 95f.

eigens, warum er eine Reaktualisierung der Hegel-Ritterschen Geschichtsphilosophie vermeidet. Von der Konsequenz der Abkehr von der Geschichtsphilosophie wird jedenfalls auch Ritters Anliegen getroffen. Die aus einer hegelianischen Geschichtsphilosophie schöpfende Absicht, ein hinter der Entzweiung auch noch in der modernen Welt zu findendes Ganzes in seiner Einheit mit der philosophischen Tradition aufzusuchen, wird bei Marquard – nicht anders als bei Lübbe – zu einem nur mehr pragmatisch versicherten Kompensationsverhältnis zurückgenommen. Die Entzweiung ist dann zu *ertragen* oder auch zu begrüßen, aber nicht mehr philosophisch *aufzuheben*. Diese signifikante Abweichung, die illustriert, dass Marquard und Lübbe ihrer kompensationsphilosophischen Anknüpfung an Ritter eine durchaus spezifische Wendung verleihen, entspricht freilich umgekehrt einer methodischen Rückfrage an Ritters philosophischen Anspruch und dem Zweifel, dass dieser sich als erfolgreich erweisen kann. Die Vergegenwärtigung eines Ganzen erscheint modern nur in dem Hinweis auf ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis von »Zukunft und Herkunft« möglich. Wie anders eine Versöhnung beider auch philosophisch zu denken wäre, ohne dabei eine gleichmäßige Wertschätzung beider Seiten aufzugeben – die moderne Welt also als moderne Welt prinzipiell zu bejahen, ohne darum fortbestehenden Elementen der Herkunftskultur die Berechtigung abzusprechen, und umgekehrt –, erscheint nämlich keineswegs klar. Auf diese Weise lässt sich allerdings der geschichtsphilosophisch zurückhaltende Marquardsche Modernitätstraditionalismus, eine auf jegliche Ganzheits- und Absolutheitsprätentionen verzichtende inkrementale Fortschrittsphilosophie – systematisch begründet durch eine »Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten« und eine methodischen Beweislastverteilung zuungunsten des Veränderers –, als Versuch einer Transformation des Ritterschen Anspruchs unter Verzicht auf dessen begründungstheoretische Voraussetzungen verstehen, die als nicht mehr tragbar oder erfolgversprechend empfunden werden.

Auch die Frage der substantiellen Identität und – damit verbunden – nach einer Legitimität der Neuzeit wird von Lübbe und Marquard, daran an Blumenberg anschließend, in dieser Weise nicht mehr gestellt. Der »Abschied vom Prinzipiellen« Marquards geht einher mit der Suspension absoluter Fragen, auch der Frage nach dem absoluten Anfang. Seine Kritik der modernen Geschichtsphilosophie entspricht so der Kritik Blumenbergs an einem überzogenen theologischen Absolutismus, dessen Konsequenzen im Sinne der Theodizee-Frage für Marquard im Rahmen der Geschichtsphilosophie gleichsam säkularisiert wieder auftauchen.[153] Die Frage nach einer substantiellen Kontinuität von Zukunft und Herkunft jedoch wird bei Marquard wie Lübbe von jener nach einer Funktionalität der Neuzeit abgelöst, in die auch die Religion als Institution und human-lebensweltliche Kraft

153 Am Anfang der Autonomie des Menschen in der Depotenzierung Gottes stehe, so Marquard mit Blumenberg, »die extreme Omnipotenztheologie des ausgehenden Mittelalters«. Odo Marquard, Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 67–90, hier 75.

eingeht. Indem Marquard überdies diese Kompensationsgestalt der modernen Welt als Ergebnis eines Theodizeemotivs deutet, bietet er nicht nur eine Interpretation ihres historischen Vollzugsvorgangs, sondern er entwickelt auch eine Verständnisgrundlage für einen Transfer des Säkularisierungstheorems in den Zusammenhang des von Blumenberg angeregten Denkens in Funktionsstellen und Funktionsträgern.[154] Und Blumenbergs Selbsterhaltungsgedanken verbindet Marquard andererseits mit der Beweislastverteilungsregel, die – als genuin juristische Gedankenfigur – Martin Kriele formuliert[155] und die von Marquard wie auch von Hermann Lübbe aufgegriffen wird als Variante der Ritterschen Hypolepsis:

> Weil – in der Konsequenz – die Selbsterhaltung die Fremderhaltung durch Schöpfung erübrigt, gilt fortan die widerlegliche Vermutung für das zureichende Begründetsein dessen, was ist: conservatione sui ist es und bleibt es, was es ist, wenn es nicht durch erforschliche Ursachen geändert wird.[156]

Der Veränderer trage die Beweislast: Was für das Bestehende spricht und es jedwedem Neuen gegenüber vorläufig vorzugswürdig erscheinen lässt, vorbehaltlich einer überzeugenden Begründung für eine Veränderung, ist dabei nicht etwa die Überzeugung, dass das Bestehende richtig ist oder gar mit einer tradierten Substanz übereinstimmt, sondern die pragmatisch-konservative Intuition, dass es sich funktional bewährt hat. Die Geltung der Normen stellt nicht auf eine absolute und überhistorische Rechtfertigung ab, sondern lediglich auf stets provisorisch bestehende Üblichkeiten, die so oder so unvermeidlich seien, da die Endlichkeit des Menschen die absolute Rechtfertigung unmöglich mache.[157] Demgegenüber wird der Anspruch auf eine grundlegende, gar absolute Rechtfertigung des Ge-

154 Blumenberg hat dies durchaus als Differenz zu seinem eigenen Ansatz erkannt: »Marquard hat die Säkularisierungsthese, ohne an ihrem Namen festzuhalten, aufs äußerste und wirkungsvollste reduziert. Geblieben ist kein Bestand an Inhalten, an Substanz, an Materialien, sondern nur die nackte Identität eines Subjekts, dessen Selbsterhaltung unter wechselnden Einkleidungen und in völliger Anonymität gegen jede gröbere und feinere Zudringlichkeit gewahrt ist.« Gemeint ist die Theologie, die sich mittels Theodizee noch im Inkognito selbst einer atheistischen neuzeitlichen Geschichtsphilosophie verstecke. Blumenberg sah darin eine letztlich aporetische Fortführung seines Funktionsmodells, die aber der Rede von der Legitimität der Neuzeit nicht widerspricht. Für Blumenberg ermisst sich die Notwendigkeit dieser Rede allerdings nur vor dem Horizont ihrer Bestreitung; die Rechtfertigung der Selbstbehauptung der Vernunft unter Verweis auf ihre theologisch-absolutistische Nötigung ergibt sich aus der Unterstellung, dass solche Rechtfertigung notwendig wäre. Würde die Legitimität der Neuzeit nicht von anderer Seite infrage gestellt, bestünde so auch kein Anlass zu ihrer Verteidigung, geschweige denn zum Aufweis irgendwelcher substantieller oder funktioneller Kontinuitäten (vgl. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] [wie Kap. 4, Anm. 45], 69–72, Zitat 70). Das gilt freilich in ähnlicher Weise für Marquard mit seinem Interesse, die neuzeitliche Geschichtsphilosophie – in fortschritts- wie verfallstheoretischer Gestalt – zu desavouieren.

155 Vgl. Kap. 2, Anm. 124.

156 Marquard, Ende des Schicksals? (wie Kap. 4, Anm. 153), 77.

157 Vgl. Ders., Über die Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten, in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1994, 62–74, insb. 63–65, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00078825/image_60 (Zugriff vom 01.12.2015).

gebenen,[158] wie er vonseiten etwa der kritischen Theorie nicht weniger erhoben wird als vonseiten einer reaktionären Rechten, sofern Letztere die Identität des Bestehenden mit einer in der Tiefe der Geschichte verwurzelten Wahrheit einfordert, und sei es auch nur als normatives Ideal, als lebensfremd und potentiell gefährlich zurückgewiesen.

Marquards Kritik der Geschichtsphilosophie entwickelt sich in den 1960er Jahren zunächst parallel zu ihrer Kritik durch Blumenberg, wie sie sich dessen Einwänden gegen die Kategorie der Säkularisierung sowie schließlich seiner Verteidigung der *Legitimität der Neuzeit* – als Legitimationsunbedürftigkeit – ablesen lässt. Marquards 1965 formulierte Interpretation der idealistischen Autonomiephilosophie als Bemühung um Theodizee wird von Blumenberg entsprechend auch in seiner *Legitimität der Neuzeit* rezipiert. Blumenberg erkennt, dass auch Marquard, obgleich er den Begriff nicht verwendet, in seiner Theodizee-Interpretation der Autonomiephilosophie eine Säkularisierungstheorie vertritt, allerdings gewissermaßen in einer perspektivischen Umkehrung: Geschichtsphilosophie ist Marquard nicht eine illegitime Säkularisierung der Theologie, insofern sie dieser substantiell etwas raubt, sondern Geschichtsphilosophie ist ihm funktionell eine säkularisierte Theologie, die diese theologische Funktion aber nicht vollends erschließt:

> Geschichtsphilosophie wäre indirekte Theologie, die vom Menschen und immer wieder vom Menschen spricht, um Gott nicht zu belasten, wie jemand, der von einem bestimmten Thema konstant ablenkt, weil er weiß, daß dort jedes Wort einen Hinweis geben könnte, den er nicht zu geben wünscht.[159]

Blumenberg sieht daher Marquards Theodizee-These nicht in Widerspruch zu seiner Kritik der Säkularisierungskategorie und der säkularisierungstheoretischen

158 Marquard spricht in diesem Zusammenhang auch von einem »Antiprinzip Anknüpfung«: Das bedeute aber nicht Abwehr von Veränderungen, sondern »ihre Restriktion aufs Menschenmögliche: Jede Veränderung muß an Vorhandenes anknüpfen, und auch jeder Überschritt ins Transfaktische lebt – hypoleptisch – vom Faktischen. Dies nenne ich das ›Antiprinzip Anknüpfung‹. Anknüpfung – Hypolepsis – besagt: Das, was bleibt, ist die Möglichkeitsbedingung von Veränderung; Initiales braucht Inertiales; Innovation lebt von Tradition; Transfaktisches wird getragen vom Faktischen; Entüblichungen setzen die Untilgbarkeit von Üblichkeiten voraus; Zukunft braucht Herkunft.« Ders., Über die Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten (wie Kap. 4, Anm. 157), 67.

159 Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1966] (wie Kap. 4, Anm. 48), 38, Anm. 31. Blumenberg artikuliert denn auch Bedenken gegen Marquards Deutung, die daher rühren, dass auch eine neuzeitlich-geschichtsphilosophische Theodizee doch nicht »Theologie mit anderen Mitteln« sein könne, insofern schon Leibniz’ Theodizee nicht mehr in einer theologischen Funktion aufgehe, sondern im Gegenteil bereits im Protest gegen den absolutistischen Gottesbegriff stehe. Theodizee bedeutet bereits einen Schritt des Versuchs zur Rationalisierung derjenigen offenkundigen Widersprüche, die der absolutistische Gottesbegriff gar nicht habe anerkennen können; insofern sei Theodizee bereits ein Element humaner Selbstbehauptung. Vgl. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1966] (wie Kap. 4, Anm. 48), 39f., sodann ausführlicher, aber analog das Kapitel »Geschichte machen zur Entlastung Gottes?«, in: Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 63–72.

Geschichtsphilosophie. Und auch Marquard führt seinerseits Blumenberg – ohne auf dessen Einwände gegen seine Position im Detail einzugehen – in späteren Texten als Referenz an, was die Umformung von Geschichtstheologie in Geschichtsphilosophie betrifft[160] sowie die Interpretation der Neuzeit als Ausbruch des Menschen aus dem Einflussbereich einer übersteigerten Machtposition Gottes bzw. als zweiter, gelungener Überwindung der Gnosis.[161]

Wohl aber stößt sich Blumenberg in der Neuausgabe der *Legitimität der Neuzeit* an Marquards zwischenzeitlich in *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* nachgetragener Feststellung, dass Blumenberg durch sein Funktionsmodell der Geschichte, mit dessen Hilfe ihm die Zurückweisung der säkularisierungstheoretischen Kontinuitätsthesen der Neuzeit gegenüber ihren Vorläufern gelingen konnte, nochmals eine Möglichkeit zur Verteidigung der Geschichtsphilosophie geschaffen habe (die es in Marquards Sinne wiederum zu bekämpfen gilt).[162] Denn erst mithilfe dieses Funktionsmodells werde verständlich, so Marquard, dass im Verhältnis zwischen Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie, trotz wechselseitiger Unabhängigkeit sowie fehlender substantieller Identität und Kontinuität, »immer noch das gleiche Stück gespielt werden kann und gespielt wird: das Stück Erlösung«,[163] neuzeitlich allerdings rein innerweltlich. Gegen die

160 Z.B. in Marquard, Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein? (wie Kap. 4, Anm. 116), 68 bzw. 179, Anm. 4; vgl. auch Ders., Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?, in: Jacob Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien [u.a.] 1983, 77–84, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00046089/image_76 (Zugriff vom 01.12.2015).

161 Vgl. bspw. Odo Marquard, Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. Ultrakurztheorem in lockerem Anschluß an Blumenberg, in: Jacob Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 2: Gnosis und Politik, München/Paderborn/Wien [u.a.] 1984, 31–36. Zum Verhältnis von Blumenberg und Marquard vgl. darüber hinaus auch Odo Marquard, Entlastung vom Absoluten. In memoriam Hans Blumenberg, in: Franz Josef Wetz/Hermann Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 17–27, URL: http://books.google.de/books?id=Ya6fAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Ferdinand Fellmann resümiert, Marquards »Bedeutung für den Mythos Blumenberg könne nicht hoch genug eingeschätzt werden«, und weiter: »Marquards Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, 1973 bei Suhrkamp erschienen, war ein Titel, der auch die Entwicklung von Blumenbergs Denken beschrieb. Allerdings beließ es Blumenberg nicht bei den Schwierigkeiten.« Marquard, so möchte man hinzufügen, ebenfalls nicht. Vgl. Ferdinand Fellmann, Blumenberg, Hans, in: Information Philosophie. Porträts [o.D.], URL: http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=857&n=2&y=1&c=63 (Zugriff vom 01.12.2015).

162 Vgl. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 15–18; später wiederum wie folgt bekräftigt: »Problematisch an Blumenbergs Säkularisierungskritik ist also nicht ihre Intention: die Verteidigung der ›Legitimität der Neuzeit‹ d.h. ihre Rechtfertigungsunbedürftigkeit. Problematisch an ihr ist nur, daß er durch seinen Angriff zuviel verteidigen wollte: nämlich mit der Neuzeit zugleich die Geschichtsphilosophie.« Marquard, Aufgeklärter Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 160), 80.

163 Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 17f. Marquard stellt fest, dass Blumenberg auch »die Möglichkeit bereits zu einer gemilderten Säkularisiationstheorie«, ungeachtet ihrer Kritik, bereitstelle, nämlich durch die Ersetzung historischer Substanz- durch Funktionsbegriffe, und zwar mit »einer Theorie der Kontinuität zwischen theologischer Eschatologie und revolutionärer Geschichtsphilosophie; beide sind funktionsäquivalent, denn beide ›besetzen‹ dieselbe ›Stelle‹: die Systemstelle ›Erlösung‹.« Darin schließt Marquard natür-

Marquardsche Unterstellung, Blumenberg sei hier gewissermaßen zum Objekt einer »List seiner Vernunft« geworden,[164] verwahrt er sich, indem er bekräftigt: »Die These von der funktionalen Umbesetzung als der Erzeugung des Scheins von substantieller Identität durch Säkularisierung ist eine Erklärung von Hartnäckigkeit, nicht deren Erleichterung oder Legitimierung.«[165] Marquard andererseits nimmt für sich in Anspruch, den scheinbaren Gegensatz zwischen der Position beispielsweise Löwiths, die einen vorneuzeitlichen, theologischen Ursprung der Geschichtsphilosophie annahm, in welche die Eschatologie sodann säkularisierend umgeformt worden sei, und jener Blumenbergs, der zufolge die Geschichtsphilosophie neuzeitlich nur in funktionaler Hinsicht die Stelle der Eschatologie einnimmt, dadurch aufzuheben, dass er die revolutionäre Geschichtsphilosophie der Neuzeit als regressiv bestimmt, das heißt als Gegen-Neuzeit: »die moderne Geschichtsphilosophie und ihre Revolutionen sind nicht die eigentliche Neuzeit, sondern – als Regression in die biblische Eschatologie – deren datierungsmäßig neuzeitliche Negation: die Gegenneuzeit.«[166] Entsprechend sei die Neuzeit wesentlich »Gegen-Eschatologie«.[167]

Eine Konsequenz dieser Diskussion um die Funktion der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie und ihrer Kritik formuliert Marquard 1978 in einem Vortrag anlässlich eines Kolloquiums »Philosophie und Mythos« unter dem Titel »Lob des Polytheismus«.[168] Seine darin vorgetragene Analyse des philosophischen Mythosdiskurses folgt einer von Ritter her bekannten Formel; die modernitätstheoretische Diagnose einer Entmythologisierung wird in je eine affirmative und eine ablehnende Grundposition geschieden, die in dieser Gegenüberstellung analog den Positionen zur Frage der Säkularisierung und allgemeiner der modernen Geschichte überhaupt entsprechen. Es handelt sich um die Dichotomie von positivistischen oder marxistischen Fortschrittstheoretikern einerseits und romantisch-reaktionären Verfallstheoretikern andererseits. Die gegen diesen Gegensatz auftretende dritte Position, welche sich auch Marquard zu eigen macht,

lich an seine eigene Säkularisierungsthese an. Vgl. Ders., Aufgeklärter Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 160), 79.

164 Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 16.

165 Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 71. Dort führt Blumenberg weiter aus: »Marquard scheint allerdings der These zuzuneigen, die Neuzeit hätte nur gelingen können, wenn sie mit den Zumutungen gebrochen und die Bedürfnisreste zunichte gemacht hätte, die ihr hinterlassen worden waren. Ich kann das zugespitzt so formulieren: Die Neuzeit konnte nur gelingen und sich vor Gegenneuzeiten abschirmen, wenn sie wirklich so absolut neu angefangen hätte, wie es im Programm des Descartes stand.« Dies führe Blumenberg zufolge jedoch in eine Paradoxie, da auch Descartes' Programm in Antwort auf die absolutistische Herausforderung des nominalistischen Gottesbegriffs gestanden habe und also bereits der Auftakt zur Neuzeit »in der funktionalen Kontinuität der Logik von Herausforderung und Selbstbehauptung stand und damit im Kern ›gegenneuzeitlich‹ war.«

166 Marquard, Aufgeklärter Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 160), 80.

167 Ders., Aufgeklärter Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 160), 80.

168 Ders., Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 91–116. Grundlage dieses Aufsatzes ist ein am 31. Januar 1978 an der Technischen Universität Berlin gehaltener Vortrag.

ist nun allerdings nicht eine Position dialektischer Aufhebung, wie sie Ritter in Bezug auf die moderne Welt vertreten hat, sondern es ist die gegenüber den Ansprüchen dieser Position sich zurücknehmende, diskursphänomenologische und weiterhin anthropologische Schlussfolgerung, dass der Streit um die Entmythologisierung selbst ein Mythos sei und somit indiziere, »daß wir ohne Mythen nicht auskommen.«[169] Diese sich auf Claude Lévi-Strauss, Hans Blumenberg und Leszek Kołakowski berufende Position zum Mythos[170] verzichtet sowohl auf die wertende Stellungnahme zur Frage einer modernen Entmythologisierung als auch auf den abstrahierenden Versuch einer sachlichen Schlichtung des Streits ihrer Gegner und Befürworter. Mythen seien im Grunde nichts anderes als Geschichten und als solche letztlich unverzichtbar, weil sie durch ihr Erzähltwerden »vorhandene Wahrheit in die Reichweite unserer Lebensbegabung« bringen.[171] Marquards »Narrare necesse est«[172] geht dementsprechend von einem besonderen Wahrheitsbezug des Erzählens, der Geschichten und der Mythen aus: Sie dienten in erster Linie nicht etwa einem Ersetzen fehlenden Wissens der Wahrheit, sondern sie führen eine abstrakt durchaus gewusste Wahrheit in Bezug zur menschlichen Lebenswelt. Die insbesondere positivistische Hoffnung auf eine Beseitigung der Mythen dank wissenschaftlichen Fortschritts – eine Entmythologisierung qua »Mythonudismus« – ist für Marquard daher vergeblich, weil sie die »Mythenpflichtigkeit« menschlichen Lebens außer Acht lässt.[173]

Diese Feststellung einer anthropologisch begründeten Notwendigkeit von Mythen und Geschichten geht bei Marquard nun allerdings einher mit einer präzise bestimmten Mythenkritik, und zwar entlang der Unterscheidung von Monomythos und Polymythos. »Man muß viele Mythen – viele Geschichten – haben dürfen, darauf kommt es an; wer – zusammen mit allen anderen Menschen – nur einen Mythos – nur eine einzige Geschichte – hat und haben darf, ist schlimm dran.«[174] Oder: »Polymythie ist bekömmlich, Monomythie ist schlimm.«[175] Marquards Pointe besteht so in einer Gewaltenteilungstheorie humaner Freiheit, das heißt in dem Gedanken, dass eine Vielfalt an Mythen und Geschichten, an denen der Mensch partizipiert und die er gegebenenfalls als Teile seiner Identität akzeptiert, indem sie in ihren Ansprüchen wechselseitig miteinander konkurrieren, dem auf Mythen und Geschichten doch vital angewiesenen Menschen einen Frei-

169 Ders., Lob des Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 168), 93.

170 Vgl. Ders., Lob des Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 168), 93 und 111, Anm. 3. Im Falle Blumenbergs bezieht sich Marquard auf dessen Poetik-und-Hermeneutik-Aufsatz »Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos«, erschienen in: Manfred Fuhrmann (Hg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München 1971, 11–66, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00046006/image_10 (Zugriff vom 01.12.2015).

171 Marquard, Lob des Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 168), 94.

172 Vgl. Ders., Narrare necesse est, in: Ders., Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2009, 60–65.

173 Vgl. Ders., Lob des Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 168), 94–97.

174 Ders., Lob des Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 168), 98.

175 Vgl. analog Ders., Aufgeklärter Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 160), 82.

heitsspielraum belässt. Nur einen Mythos zu haben oder gar nur einen haben zu dürfen, verpflichte den Menschen hingegen auf dessen Alleinstellungsanspruch und raube ihm so die Möglichkeit der Freiheit und einer autonomen Identitätsbildung.[176] Ein solcher Monomythos mit der Neigung, sich als »Monopolmythos« zu etablieren, die Vielzahl der Geschichten zu Geschichte zu singularisieren und entsprechende Häresien zu definieren, ist für Marquards Begriff nun wiederum die emanzipatorische (anti-)moderne Geschichtsphilosophie.[177] Historisch erscheint dieser neuzeitliche Monomythos allerdings nur als ein Reflex einer ersten großen Negierung von Polymythie in Gestalt der Ablösung des Polytheismus durch den Monotheismus:

> [E]r ist das erste Ende der Polymythie: er ist eine ganz besonders transzendentale – nämlich historische – Bedingung der Möglichkeit der Monomythie. Im Monotheismus negiert der eine Gott – eben durch seine Einzigkeit – die vielen Götter. Damit liquidiert er zugleich die vielen Geschichten dieser vielen Götter zugunsten der einzigen Geschichte, die nottut: der Heilsgeschichte; er entmythologisiert die Welt.[178]

An dieser Stelle kehren Marquards eigene Überlegungen zur Theodizee sowie Blumenbergs Bestimmung der Neuzeit in Opposition zur absolutistischen Übersteigerung des Theismus wieder: Der Monotheismus zwinge in Gegnerschaft zur Welt mit ihrer Pluralität an Mythen und Geschichten zur Notwehr, und das heißt – mit dem Wort Ritters – zur Geschichtslosigkeit. Die Welt

> formiert sich neuzeitlich durch Absage auch noch an die letzte, die Heilsgeschichte, und also antigeschichtlich: als exakte Wissenschaftswelt und als System der Bedürfnisse; sie versachlicht sich zur Welt der bloßen Sachen. Die Geschichten werden generell verdächtigt: die Mythen als Aberglaube, die Traditionen als Vorurteile, die Historien als Vehikel des Ablenkungsgeistes der bloßen Bildung. Das Ende des Polytheismus, der Monotheismus, entmythologisiert – im Effekt – die Welt zur Geschichtslosigkeit.[179]

Anstelle der so vom Christentum und der neueren Geschichtsphilosophie verdrängten polymythischen Pluralität von Geschichten und ihren gewaltenteilenden Wirkungen tritt Marquard daher für einen neuen »aufgeklärten Polytheismus«, eine neue »aufgeklärte Polymythie« ein. Deren Grundlagen erkennt er in der politischen Gewaltenteilung als einem säkularisierten Polytheismus, in dem von solcher Gewaltenteilung lebenden Individuum – seine Selbstbehauptung wird

176 Vgl. Ders., Lob des Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 168), 98f.

177 Sie bedeutet den Monomythos eines Humanitätsideals im Geiste der Aufklärung, in Marquards Worten mit Schiller: »Durch diese hohle Gasse muß sie kommen: es führt kein andrer Weg zur Freiheit, hier vollend't sie's, die Notwendigkeit ist mit ihr«. Marquard, Lob des Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 168), 99; vgl. analog Ders., Aufgeklärter Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 160), 82.

178 Ders., Lob des Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 168), 100.

179 Ders., Lob des Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 168), 101.

durch den Erfolg des Monomythos erst provoziert – und in einer Vielfalt an Mythen und Geschichten in Geschichtswissenschaft und Literatur. Diese Faktoren skizziert Marquard als zeitgenössische Ressourcen einer revitalisierten Polymythie, gegen die singularisierenden Ansprüche von monotheistischer Religion und monomythischer Geschichtsphilosophie.[180]

Diese Gewaltenteilung wird bei Marquard zum wesentlichen Konzept einer aufgeklärt-polytheistischen politischen Theologie:[181] Wie im polytheistischen Himmel die vielen Götter untereinander ihre absoluten Gewalten teilten, so seien es in der modernen Gesellschaft – über die Gewaltenteilung innerhalb des politischen Systems – die Konkurrenzverhältnisse unter vielfältigen Akteuren und Institutionen, die sich ökonomisch auf dem Markt, wissenschaftlich im Wettstreit der Theorien oder auch in einer Vielfalt vertretener moralischer, normativer oder religiöser Orientierungen ausprägten, welche als Voraussetzungen und Garanten individueller Freiheit wirkten. Die Forderung der Gewaltenteilung richtet sich also nicht nur gegen Universalgeschichten,[182] nicht nur gegen unidirektionale Hermeneutiken,[183] sondern sie impliziert in diesem Sinne die Pluralisierung und Fragmentierung jeglicher auf den Einzelnen einwirkender Einflusskräfte. Wo sie vormals als Alleingewalten wirkten, etwa integriert durch ein religiös geprägtes Konzept des guten Lebens, zerfallen sie unter den Bedingungen der modernen Welt in zahlreiche, voneinander unabhängige Größen, die untereinander um Wirkungskraft wetteifern. In den Zwischenräumen oder an den Punkten, wo konkurrierende Kräfte einander neutralisieren, wird für Marquards Begriffe individuelle Freiheit möglich. Freiheit wird insofern als Resultat von Überdetermination (und nicht etwa von Indetermination[184]) begriffen, wodurch Handeln und Denken des

180 Vgl. Ders., Lob des Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 168), 106–110, bzw. analog Ders., Aufgeklärter Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 160), 83f., und dort gar mit der Frage verbunden: »Es muß überlegt werden, ob die Stärke der Neuzeitposition in ihrer theologischen Neutralität liegt, oder ob sie angewiesen ist auf das Bündnis mit einer – antimonomythischen, profanpolytheistischen – politischen Theologie.« (Ders., Aufgeklärter Polytheismus [wie Kap. 4, Anm. 160], 83.)

181 Kritisch dazu Richard Faber, Von der »Erledigung jeder Politischen Theologie« zur Konstitution Politischer Polytheologie. Eine Kritik Hans Blumenbergs, in: Jacob Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien [u.a.] 1983, 85–99, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00046089/image_84 (Zugriff vom 01.12.2015), der auch die Verbindungslinie Marquard–Blumenberg hervorhebt: »Marquard ist Blumenbergs Exoteriker in Sachen Politischer *Poly*theologie.« Faber, Von der »Erledigung jeder Politischen Theologie« (wie oben), 97 (Hervorhebung im Original).

182 Vgl. das Lob der vielen bunten Geschichten, der Multiversalgeschichte, der vielen Wege zur Humanität in Odo Marquard, Universalgeschichte und Multiversalgeschichte, in: Ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 54–75, URL: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048145050 (Zugriff vom 01.12.2015).

183 Dagegen steht bei Marquard eine pluralisierende Hermeneutik, vgl. Ders., Frage nach der Frage (wie Kap. 4, Anm. 72), 133f., im Sinne einer Gewaltenteilung.

184 »Nicht die Nulldetermination – das Fehlen aller Determinanten – und nicht die Übermacht einer einzigen (gegebenenfalls besonders erhabenen) Determinante macht den Menschen frei, sondern die Überfülle an Determinanten tut es.« Ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Überlegungen zum Menschen, in: Ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stutt-

einzelnen Subjekts im Zusammenhang einer pluralisierten Lebenswelt an unterschiedlichen Punkten anschlussfähig wird, weniger jedoch im Sinne der vernunftgeleiteten Ausformung eines selbstbewussten und willensstarken Individuums auf Grundlage fester innerer Überzeugungen oder auch entlang bestimmter äußerer Orientierungspunkte. Freiheit ist mithin das Ergebnis eines in sich pluralistischen Zustands, nicht von ursprünglicher Souveränität, sondern Folge eines Determinationsgedrängels der vielen Wirklichkeiten: »mehrere Überzeugungen, Geschichten, Mythen, Sakralgewalten, politische Formationen, Wirtschaftskräfte, Üblichkeiten, Kulturen und mehrere andere Determinanten«.[185] Odo Marquards pragmatischer Modernitätstraditionalismus betreibt eine weitgehende Relativierung der von Ritter nicht anders als von der Philosophie der Aufklärung und durch den Idealismus noch vorausgesetzten Kategorie der Subjektivität. Vom aufklärerischen Pathos autonomer Selbstgesetzgebung ist dieser Freiheitsbegriff denkbar weit entfernt, aber auch das von Joachim Ritter noch aktualisierte aristotelische Konzept eines sich in der Praxis verwirklichenden menschlichen Wesens wird von Marquard nicht mehr bestätigt. Die Teilung von außen determinierend auf den Einzelnen einwirkender Gewalten setzt sich nämlich konsequent auch im Inneren des Individuums fort; insofern verabschiedet sich Marquard im Sinne seines pragmatischen Interesses an den kleinen Freiheitsräumen auch von der Vorstellung der durch rationale Kohärenz von Überzeugungen, kritisch und selbstreflexiv angeeignet, verbürgten homogenen Einheit des Individuums. Marquards Affirmation der Gewaltenteilung ist mithin als Eintreten selbst noch für jene Freiheitsspielräume zu verstehen, die sich innerhalb des menschlichen Subjekts ergeben, wenn es seine Fixierung auf eine Kohärenz von Überzeugungen, von normativen und narrativen Sinnangeboten aufgibt; sie ist ein Eintreten gegen die Verabsolutierung des Menschen:[186]

> Es ist […] – als Freiheitswirkung – zuträglich für den Menschen, viele (mehrere) Überzeugungen zu haben: nicht gar keine und nicht nur eine, sondern viele; und zuträglich für ihn, viele (mehrere) Traditionen und Geschichten zu haben und auch viele (mehrere) Seelen – ach! – in der eigenen Brust; nicht gar keine und nicht nur eine, sondern viele; und vielleicht ist es auch zuträglich für ihn, viele (mehrere) Götter und Orientierungspunkte zu haben: nicht gar keinen und nicht nur einen, sondern mehrere oder sogar viele.[187]

gart 1986, 117–139, hier 134, URL: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048145050 (Zugriff vom 01.12.2015).

185 Ders., Skepsis als Philosophie der Endlichkeit (wie Kap. 4, Anm. 135), 17.

186 Vgl. Marquards Eintreten gegen eine Absolutmachung des Menschen im Aufsatz »Apologie des Zufälligen« (wie Kap. 4, Anm. 184).

187 Ders., Sola divisione individuum (wie Kap. 4, Anm. 149), 88; nahezu wortgleich findet sich das Zitat bei Ders., Apologie des Zufälligen (wie Kap. 4, Anm. 184), 133f., und setzt sich dort folgendermaßen fort: »es ist überhaupt zuträglich für den Menschen, viele Determinanten zu haben: nicht gar keine und nicht nur eine, sondern viele; denn die Menschen sind nicht dadurch frei, daß sie Gott kopieren: als quasi-allmächtige Chefs der Weltregie oder durch unbedingtes Vermögen; sondern sie sind frei durch Determinanten im Plural, die ihnen zufallen, indem die De-

Auf gesellschaftlicher Ebene wie auch auf subjektiver kennzeichnet die moderne Welt für Marquard ein Wechselspiel von Strebungen hin zu Einheit sowie zu diesen komplementären Tendenzen hin zu Vielheit. Universalisierung und Pluralisierung stehen in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis und dienen den Vereinseitigungen der jeweils anderen Entwicklung gegenüber als Kompensationen.[188] In diesem Punkt verschärft Marquard die Rittersche entzweiungstheoretische Zeitdiagnostik, indem er die Formen von bürgerlicher Gesellschaft und bürgerlicher Subjektivität in sich wiederum in Vielheiten auflöst, die je in komplementärer Spannung zu Einheitsambitionen stehen. Statt ausdrücklich an solchen Einheitskonzepten festzuhalten – sei es als philosophisch zu vergegenwärtigende Referenz von Entzweiung, sei es im Sinne einer kritischen Norm, anhand der die Wirklichkeit der modernen Welt zu messen wäre –, votiert Marquard für die entschiedene Bejahung der so begriffenen Verfassung der modernen Welt. Die Affirmation der modernen Welt in ihrem komplexen Kontinuitätsverhältnis zur Herkunftswelt, wie sie von Ritter formuliert wurde, bleibt bei Marquard zwar erhalten, nun aber nicht mehr im Verhältnis zu dieser Herkunftswelt, der gegenüber die Moderne – mit Blumenberg – nicht länger rechtfertigungsbedürftig erscheint. Die Zustimmung zur Moderne wird vielmehr notwendig im Gegenzug zu jenen »Schwierigkeiten beim Jasagen«, welche insbesondere die politische und intellektuelle Linke zeige: gegen deren kritische Negationslust, ihre Antibürgerlichkeit, ihren Antimodernismus.[189]

Was bedeutet das »Lob des Polytheismus« nun allerdings für Marquards Verständnis der Religion in ihrer Beziehung zur modernen Gesellschaft und zum modernen Staat? Offenkundig geht es ihm nicht darum, etwa einen Vielgötterglauben zu vertreten oder gar einzufordern. Allerdings macht er auf die nachteiligen Wirkungen umfassender, alle Aspekte des menschlichen Daseins und der Welterklärung integrierender und in dieser Integration beanspruchender religiöser Wahrheitsprätentionen aufmerksam – auf gesellschaftlicher Ebene, insoweit er dagegen die Freiheit des Individuums betont, wie auch auf individueller Ebene, insoweit er dagegen Momente von Idiosynkrasie und Inkohärenz hervorhebt. Solche Freiheitsspielräume gelte es in einer Vielzahl vertretener Überzeugungen und Erzählungen zu entfalten und so auch – mithilfe von gewaltenteilenden Effekten – gegen sie verpflichtende Ansprüche in Schutz zu nehmen. Der Monotheismus steht am Anfang des Freiheitsproblems. Er unterwirft den Menschen dem *einen*, allmächtigen Gott, im Gegensatz zum Polytheismus: Letzterem war »jeder Mensch der Diener mehrerer Herren«, sodass man »sich gegenüber jedem

terminanten, die determinierend auf sie einstürmen, durch Determinantengedrängel einander wechselseitig beim Determinieren behindern […].«

188 Vgl. diesbezüglich den Eröffnungsvortrag zum 14. Deutschen Kongress für Philosophie in Gießen im September 1987: Ders., Einheit und Vielheit, in: Ders., Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1994, 30–44.

189 Die »Schwierigkeiten beim Jasagen« verhandelt etwa Ders., Einheit und Vielheit (wie Kap. 4, Anm. 188), 37–41.

dieser Herren durch den Dienst für den jeweils anderen sozusagen entschuldigen kann«.[190] Allerdings reproduziere der Monotheismus in sich polytheistische Elemente; mithilfe der Trinität etwa bilde das Christentum ein »gewaltenteiliges Innenleben«[191] aus, um aus sich heraus Antworten auf das Freiheitsproblem zu geben. Nicht zuletzt aber – und hier nimmt Marquard wiederum den Gedanken Blumenbergs auf – bringt der Monotheismus das Konzept des freien Individuums aus seiner Latenz erst manifest hervor: »der Monotheismus hat mit der Freiheit auch das Individuum gezwungen, aus Notwehr gegen den Monotheismus manifeste Wirklichkeit zu werden.«[192]

Zweifellos bleiben die Absolutheitsansprüche der monotheistischen Religion als potentielle Gefährdungen der individuellen Freiheit bestehen. Allerdings sieht Marquard für die Gegenwart – in diesem Fall der späten 1970er Jahre – weniger in den monotheistischen Religionen eine Gefahr für die Freiheit des Einzelnen als vielmehr in den geschichtsphilosophischen Menschheitsbefreiungsansprüchen eines futurisierten Antimodernismus, das heißt der nach dem philosophischen Tod Gottes innerweltlich wiederkehrenden Frage nach der Theodizee als Frage nach der Selbstrechtfertigung des Menschen angesichts des von ihm zu verantwortenden Übels in der Welt. Im Gegensatz dazu rückt insbesondere das Christentum als Religion einerseits in historischer Perspektive in die Funktion eines aus moderner Sicht kaum verzichtbaren Autonomieprovokateurs;[193] andererseits, reduziert um die Erwartung auf eine totale Durchformung des menschlichen Lebens, wird es zur willkommenen Option für *eine* der möglichen zu erzählenden Geschichten über das menschliche Leben, nämlich über sein Verhalten zum Unverfügbaren und zu letzten Fragen nach dem Tod, nach dem Jenseits, nach dem Grund der Schöpfung usw. Marquards Philosophie nimmt den Verlust des im Zuge einer gelungenen Theodizee verabschiedeten christlichen Gottes, der zugleich allmächtiger Weltschöpfer und allguter Erlöser war, absolut in seinem Verhältnis zur Schöpfung wie zur Lebenswelt der geschaffenen Menschen als gegeben hin. Gleichwohl scheint auch nach dem Ende Gottes in Marquards Philosophie grundsätzlich Platz zu bleiben für Gott und für Religion, solange diese ihren Platz mit anderen Aspekten menschlicher Identität und menschlicher Geschichten zu teilen bereit und imstande sind, also polymythiefähig; in Bezug nämlich auf das Schicksal des Menschen, seine Endlichkeit und Sterblichkeit, bleiben sie als kulturell wirksame Sinnträger unverändert relevant, in der Moderne umso mehr noch im Gegenzug zu einer aus menschlichem Absolutheitsbedarf nun an den Men-

190 Ders., Sola divisione individuum (wie Kap. 4, Anm. 149), 84.
191 Ders., Sola divisione individuum (wie Kap. 4, Anm. 149), 84.
192 Ders., Sola divisione individuum (wie Kap. 4, Anm. 149), 85.
193 In einer Anmerkung hebt Marquard eine durch die im christlichen Monotheismus aufgehobene Trinitätslehre bewirkte Ambivalenz des christlichen Glaubens hinsichtlich einer vergleichsweise liberal gesinnten Beziehung zu »Nebengeschichten« hervor und relativiert insofern eine »stark simplifizierende Darstellung«, die Monomythos und christliche Heilsgeschichte zu sehr aneinanderrücke; vgl. Ders., Lob des Polytheismus (wie Kap. 4, Anm. 168), 113, Anm. 17.

schen selbst adressierten »Gottwerdungszumutung« und in dem Versuch, dem Menschen dagegen seine Menschlichkeit zu retten.[194] Obschon Marquard allerdings so die Religion institutionell und auch in ihrer Bedeutung für das religiöse Individuum würdigt – etwa als »Kultur der Einsamkeitsfähigkeit«[195] –, bedeutet dies nicht, dass er selbst die von ihm anerkannte tröstliche Kraft des religiösen Glaubens persönlich nachvollziehen könnte.[196]

4.1.6 Odo Marquards Kritik der Geschichtsphilosophie im Ausgang von Joachim Ritter

Von der Kritik Joachim Ritters insbesondere an den privativen Säkularisierungserzählungen der Nachkriegszeit ausgehend, standen in diesem Kapitel weitere Diskussionen einerseits um den Säkularisierungsbegriff, andererseits um die Frage einer Versicherung des geschichtlichen Orts von Neuzeit und Moderne mithilfe einer Philosophie der Geschichte im Zentrum, wie sie bei Ritter und dann im Umfeld des Collegium Philosophicum, besonders bei Odo Marquard, geleistet wurden. Marquard erweist sich als derjenige Autor aus dem Ritter-Kreis, der nicht nur die Anregungen Blumenbergs in der Frage nach der *Legitimität der Neuzeit* am entschiedensten aufgegriffen hat, sondern der zugleich und nicht minder entschieden mit den ganzheits- und substanztheoretischen Hintergründen der Philosophie seines Lehrers gebrochen hat. Stärker noch als bei Blumenberg – dem eben dies etwa von Carl Schmitt vorgeworfen wurde, wie wir im folgenden Abschnitt noch sehen werden – ist der Philosophie Marquards die pragmatische Selbstzufriedenheit einer modernen Welt abzulesen. Im Anschluss an Ritter begreift er diese entzweiungs- und kompensationstheoretisch und verteidigt sie gegen alle als dementsprechend antimodern und gegenneuzeitlich verstandenen Versuche, angesichts der heterogenen Pluralität moderner Lebenswelten über die Feststellung

194 Vgl. Ders., Ende des Schicksals? (wie Kap. 4, Anm. 153), 76–79.

195 »Gott ist – für den Religiösen – der, der noch da ist, wenn niemand mehr da ist. Der Nichtreligiöse glaubt, daß das nicht ausreicht: Kommunikation scheint ihm der profane Spatz in der Hand besser als die Taube auf dem Dach auch dann, wenn diese Taube den Heiligen Geist symbolisiert. Aber Menschen – sterblichkeitsbedingt einsame Lebewesen – sind seinsmäßig nicht so gestellt, daß sie es sich leisten könnten, auf solchen Trost leichtfertig zu verzichten: denn zweifellos gibt es Einsamkeitssituationen, in denen die Taube auf dem Dach – sozusagen – der einzige Spatz ist, den man noch in der Hand hat.« Ders., Plädoyer für die Einsamkeitsfähigkeit, in: Ders., Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1994, 110–122, hier 121f.

196 »Ich nehme die christliche Religion ernst, und vermutlich ist der religiöse Zuspruch der einzige Trost, den es gibt. Dies zu glauben liegt für mich nahe, weil meine Frau – eine Pfarrerstochter – praktizierende Christin ist, die zudem im Kirchenchor singt. Vom Elternhaus her habe ich hingegen nur wenig Glaubenspraxis erfahren. Auch in der Schülerschaft meines Lehrers Joachim Ritter gehörte ich bei den gläubigen Kommilitonen wie Karlfried Gründer und Robert Spaemann zu den Außenseitern. Mittlerweile habe ich ziemliche Schwierigkeiten mit der christlichen Glaubenslehre. Am meisten Kopfzerbrechen bereitet mir die Theodizee. Ich habe nichts gegen Religion und Kirche. Ich mache nur nicht sonderlich viel mit. Ihre Botschaften trösten mich nicht. Deren Verheißungen bieten mir zu wenig Trost.« Ders., Das Alter (wie Kap. 2, Anm. 176), 95.

dieser Vielfalt und einer ihr innewohnenden Dynamik hinaus wie auch immer verstandene Konzepte eines guten Lebens festzuhalten und zu rechtfertigen.

Bei Odo Marquard zeigt sich mithin eine Aufnahme Ritterscher Überlegungen, die zugleich mit deren Umformung einhergeht. Insbesondere der metaphysische und geschichtsphilosophische Horizont, der bei Ritter die Einheit der entzweiten Kategorien von Zukunft und Herkunft, von Gesellschaft und Subjektivität verbürgt und der Absicht ihrer philosophischen Aktualisierung erst Aussicht auf Erfolg verleiht, fällt in Marquards skeptischer Perspektive, die auch die Reduktion philosophischer Ansprüche bedingt, fort. Diese Skepsis wird verstanden als die Haltung, »viele und bunte und verschiedenartige Zustimmungen [zu] leben und [zu] pflegen«[197] und vice versa als illusionär wahrgenommene Forderungen zurückzuweisen:

> Wer den Himmel auf Erden will, erfährt die vorhandene Wirklichkeit zwangsläufig als Hölle auf Erden und übersieht, was sie wirklich ist: Erde auf Erden. Es kommt darauf an, die Erde auf Erden zu akzeptieren. Indem sie dies tut, ist die Skepsis der Sinn für die menschliche Endlichkeit: bis hin zur Endlichkeit menschlicher Zustimmungen.[198]

Marquards Philosophie erweist sich als prononcierter Modernismus, der einerseits die bei Joachim Ritter noch anzutreffenden Zweifel bzw. dessen Hinweise auf eine Gefährdung der Verankerung der modernen Welt in einer auch durch Herkunft und Tradition verbürgten Substanz des Menschlichen ablegt, andererseits aber den erreichten Stand an Modernität – insofern als »Modernitätstraditionalismus« – gegen jede Absicht, diese etwa zu vollenden oder aber in eine Post- oder Antimoderne fortzuschreiben, zu verteidigen bereit ist. Moderne und Neuzeit sind als solche zustimmungsfähig, das heißt im Sinne Marquards einer *endlichen* Zustimmung fähig. Und zwar nicht deshalb, weil sie im Verhältnis zu ihren Vorläufern dadurch ausgezeichnet wären, dass sie einen weiteren Schritt in Richtung Vollendung der Geschichte täten oder einen höheren Grad an (menschlicher) Wirklichkeit zum Ausdruck brächten, nicht aus auf metaphysische oder geschichtsphilosophische Prämissen rekurrierenden Gründen, sondern weil sie vor Marquards »endlichkeitsphilosophische[r] Skepsis«[199] zu bestehen vermögen. Den Sinn für die pragmatischen Vorzüge des Lebens in der modernen Welt, deren Entwicklungsstand mithilfe ebenjener Wissenschaft, jener Technik und jener marktwirtschaftlichen Wirtschaftsordnung erreicht wird, die von rechten

197 Ders., Skepsis und Zustimmung. Dankrede für den Erwin-Stein-Preis, in: Ders., Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1994, 9–14, hier 11; vgl. auch Ders., Religion und Skepsis. Kommentar zu R. Spaemann und Th. Luckmann, in: Peter Koslowski (Hg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen 1985, 42–47, URL: http://books.google.de/books?id=tPXxGQwOG3IC (Zugriff vom 01.12.2015).

198 Marquard, Skepsis und Zustimmung (wie Kap. 4, Anm. 197), 11.

199 Ders., Vorbemerkung, in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien, Stuttgart 2004, 7f., hier 7.

wie linken Kulturkritikern für Entfremdung und Versachlichung verantwortlich gemacht werden, teilt Marquard mit Joachim Ritter. In Bezug auf Letzteren gilt dies zumindest, insofern er nachtürkisch zu der Überzeugung gelangt, eine romantisch-ästhetische Verklärung des Alten werde dort unredlich, wo tatsächlich Menschen unter vormodernen Bedingungen ihren Lebensunterhalt erwirtschaften müssen und den Unbilden der Natur ohne Möglichkeit des Rückgriffs auf moderne Technik und Medizin ausgeliefert sind. Andererseits verweigert Marquard sich, ebenfalls den Positionen seines akademischen Lehrers entsprechend, der ideologischen Übersteigerung dieser Einsicht hin zu der Überzeugung, mit dem kulturellen, wissenschaftlichen und technischen Fortschritt – und im Bruch mit seiner Vergangenheit – komme der Mensch selbst mit seiner Geschichte zur Vollendung. Zukunft und Herkunft gehören auch für Odo Marquard zweifellos zusammen, doch diese Zusammengehörigkeit ist seines Erachtens in den kompensatorischen, plural verfassten Lebenswelten der Gegenwart bereits hinreichend verwirklicht, sodass zwar deren differenzierende, insofern konsequent weiter gewaltenteilende Fortschreibung denk- und wünschbar ist; eines politisch oder gar philosophisch zu organisierenden Schrittes über diese usualistisch geprägte Lebenswirklichkeit hinaus bedarf es allerdings nicht. Es besteht also durchaus ein Zusammenhang von Skepsis und Zustimmungsfähigkeit: Erstere trainiere »als Nein zum großen Nein – die kleinen Jas und dadurch – in bescheidener Weise – die Zustimmung«.[200] Es handelt sich um die Zustimmung zum Normalzustand einer bürgerlichen Welt, die in Marquards Augen mit der Vielfalt von Herkünften, von narrativen Traditionen, von familiär, religiös, regional stets unterschiedlich geprägten Individualitäten einhergeht. Diese vielgestaltige bürgerliche Lebenswelt der Gegenwart ist ein vorläufig alternativloser, schätzenswerter Ort der Freiheit, während im Gegensatz dazu insbesondere die geschichtsphilosophisch vermittelten Utopien der politischen wie intellektuellen Linken als freiheits- und pluralitätsfeindliche und insoweit antimodernistische Menschheitsvollendungs- und -vereinheitlichungsphantasien erscheinen.[201]

Dementsprechend ist es auch der »Mut zur Bürgerlichkeit«, die »Verweigerung der Bürgerlichkeitsverweigerung«, welche Odo Marquard rückblickend an

200 Ders., Vorbemerkung, in: Ders., Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1994, 7f., hier 8.

201 Vgl. Ders., Apologie der Bürgerlichkeit, in: Ders., Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2000, 94–107, hier 97f. Eben dagegen gelte es, anders als in der Weimarer Republik, anders auch als vielfach in der Bundesrepublik – mit intellektuellem Marxismus und Frankfurter Schule – eine prononcierte Bürgerlichkeitsphilosophie geltend zu machen (vgl. Marquard, Apologie der Bürgerlichkeit [wie oben], 94); vgl. auch Ders., Verweigerte Bürgerlichkeit. Philosophie in der Weimarer Republik, in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1995, 123–141, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00078825/image_121 (Zugriff vom 01.12.2015), bzw. – autobiographisch – Ders., Verweigerung der Bürgerlichkeitsverweigerung (wie Kap. 2, Anm. 3), und Ders., Mut zur Bürgerlichkeit. Vernünftig ist, wer den Ausnahmezustand vermeidet, in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien, Stuttgart, 2004, 91–96.

Joachim Ritter lobend hervorhebt.[202] Dessen Bestimmung und Affirmation des Entzweiungscharakters der modernen Welt bedinge eine balancierte »Nichtidentitätsphilosophie«, die Marquard wie folgt zusammenfasst:

> [D]aß es nicht ausreicht, nur mit dem Fortschritt und der rationellen gesellschaftlichen Zukunft – heute nennt man das Globalisierung – sich zu identifizieren oder nur mit den Herkunftstraditionen und ihrer Bewahrung, sondern daß es gilt, die moderne »Entzweiung« von »Zukunft« und »Herkunft« auszuhalten und – als eine Form der Gewaltenteilung – zu positivieren durch eine Philosophie der Zusammengehörigkeit von Fortschritt und Bewahrung.[203]

Diese wahre in sich die Zusammengehörigkeit des Entzweiten, von Zukunft und Herkunft, ebenso, wie sie ihre Identifikation verhindere. Insofern ist Ritter für Marquard der exemplarische Vertreter einer Erde-auf-Erden-Philosophie:

> Wir müssen die »Entzweiung« von Zukunft und Herkunft aushalten. Das ist weniger, als die Weltverbesserer fordern, es ist mehr, als die Kassandren fürchten: die moderne – bürgerliche – Welt ist nicht der Himmel auf Erden und nicht die Hölle auf Erden, sondern die Erde auf Erden.[204]

Hier ist freilich zu fragen, ob diese Rittersche Verweigerung der »Zusammengehörigkeitsverweigerungen« von Fortschritts- und Restaurationsdenkern nicht mit spezifischen theoretischen Voraussetzungen einhergeht, die ihrerseits höchst anspruchsvoll sind. Die von Ritter jedenfalls so gesehene, stets neu philosophisch zu bewältigende Aufgabe einer simultanen Vergegenwärtigung des Entzweiten und seiner Zusammengehörigkeit wird bei Marquard in eine nur mehr vehemente Zurückweisung aller rückwärts- wie vorwärtsgewandten Utopien – wobei Letztere zumeist im Vordergrund stehen – umgemünzt. Wenn, wie Marquard selbst über Ritter vermerkt, dieser »die abstrakte Metaphysik ewiger Wahrheiten und Werte von der Philosophie der aktuellen historischen Situation« nicht getrennt und daher festgestellt habe, dass auch die moderne bürgerliche Welt noch an der metaphysischen Tradition seit der Antike teilhabe,[205] so scheint bei Marquard selbst kein vorrangiges Interesse mehr daran zu bestehen, das Verhältnis von Zukunft und Herkunft als eines von Kontinuität oder Diskontinuität zu klären. Sie bleiben zwar unter den Bedingungen der Entzweiung de facto zusammen, doch anders als bei Ritter wird bei Marquard die Gefahr eines Zusammenbruchs der Entzweiungsstruktur – jenseits der Uniformisierungsbemühungen einer

202 Vgl. Ders., Eine Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 3, Anm. 151; zuerst erschienen in der »Neuen Zürcher Zeitung« vom 5./6. April 2003 unter dem Titel »Eine Philosophie der Bürgerlichkeit. Vor hundert Jahren wurden Joachim Ritter geboren«).
203 Ders., Skepsis als Philosophie der Endlichkeit (wie Kap. 4, Anm. 135), 15.
204 Ders., Eine Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 3, Anm. 151), 162.
205 Vgl. Ders., Eine Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 3, Anm. 151), 160.

politisch-intellektuellen Linken – entweder nicht gesehen oder jedenfalls nicht für bemerkenswert befunden.

Zusammenfassend zeigt sich bei Odo Marquard so ein charakteristisches Verhältnis von Aufnahme und Depotenzierung verschiedener Ritterscher Überlegungen auf der Grundlage einer ostentativen Affirmation der Philosophie seines akademischen Lehrers. Wo Ritter selbst aber noch in den Spuren einer Vergewisserung über den Verlauf der Geschichte und ihrer differenzierten Entfaltung von im Wesen des Menschen angelegten Potentialen denkt, fällt der Schatten der Ablehnung von geschichtsphilosophischem und essentialistischem Denken durch Marquard auch auf Ritter, mag dieser auch von den Befürchtungen um einen auf den einzelnen Menschen namens seiner angeblichen höheren Wahrheit und Wirklichkeit ausgeübten Zwang nicht unmittelbar berührt werden. Auf diese Weise wird auch die Figur der Kompensation, wie wir gesehen haben, bei Marquard – nicht weniger als bei Lübbe – um ihre substanztheoretische Spitze gebracht: Es geht bei ihnen nicht mehr darum, dass zur rationalisierten bürgerlichen Gesellschaft komplementäre Organe wie die Kunst, die Religion oder auch die Geisteswissenschaften einen geistig-kulturellen Raum erschließen bzw. offen halten, der den ganzen Menschen in sich begreift, um so die fortdauernde Aneignung und Vitalisierung einer historisch verwurzelten Substanz zu ermöglichen. Stattdessen dient der Begriff der Kompensation mehr der kulturtheoretischen Beschreibung zeitgenössischer Phänomene. Dass die Vergegenwärtigung eines Fortbestehens der antik-christlichen philosophischen Lehrtradition unter Bedingungen der entzweiten Moderne in ihrem Ganzen hier genauso wenig für notwendig befunden wird wie der hermeneutisch-hypoleptische Anschluss an Aristoteles und Hegel, der die ethisch-politische Gegenwart der Wirklichkeit auf ihre Übereinstimmung mit einem die Epochen übergreifenden Vernunftgehalt befragt, verweist zudem möglicherweise auf eine generationelle Differenz. Das Bedürfnis nach historischer Rechtfertigung der modernen Gegenwart ist wenigstens bei Lübbe und Marquard, anders als bei Ritter selbst, nicht mehr gegeben. Die Säkularisierung kann daher als wertfreie Beschreibung moderner Wirklichkeit inhaltlich akzeptiert und affirmiert werden, während sie als Begriff zugleich – und zwar bis in die eigene Gegenwart hinein – zum Gegenstand einer philosophischen Historisierung wird. Das Gegenwartsinteresse der Philosophie rückt – im Verhältnis zu Ritter – auf eine übergeordnete, reflexive Ebene.

Dies allerdings hindert zugleich nicht daran, dass sich diese Philosophie in Gegnerschaft zu wahrgenommenen Infragestellungen des bereits erreichten Standes freiheitlicher Demokratie zum Zwecke ihrer Verteidigung auch unmittelbar engagiert. So sehr sie allerdings dadurch, ganz im Sinne Ritters, der eigenen Zeit gegen ihre Verächter zu ihrem Recht zu verhelfen sucht, verweigert sie sich doch der von Ritter wenigstens implizit noch festgehaltenen philosophischen Begründungslast dieser Verteidigung als einer Verteidigung des Ganzen in seinen modernen Differenzierungen. Mit der Zahl der zu integrierenden Perspektiven schwindet die Überzeugungskraft des Anliegens einer gelingenden philosophischen

Vermittlung der Gegensätze. Im Zweifel daran, dass der Anspruch, die Gegenwart der Vernunft im Zusammenhang mit einem über zeitliche und räumliche Umstände hinausweisenden, universalen Ganzen zu vermitteln, überhaupt eingelöst werden kann, ist es deshalb kaum verwunderlich, wenn Odo Marquard und Hermann Lübbe Ritters Entzweiungstheorie zwar übernehmen, dabei aber gerade um ihre geschichtsphilosophische Perspektive kürzen.

4.2 Zwischen »Tyrannei der Werte« und »Politischer Theologie«: Carl Schmitt im Kreis um Joachim Ritter

Das seit Jahren unverminderte, zwischen Schrecken und Faszination oszillierende Interesse am politischen Denken Carl Schmitts – »Kronjurist des Dritten Reiches«[206] und »jüngster Klassiker des politischen Denkens«[207] zugleich –, ließ auch dessen Interaktion mit dem Collegium Philosophicum Joachim Ritters zuletzt wiederholt zum Gegenstand der Forschung werden.[208] Von den Diskussionen um ihren vermeintlichen Neokonservatismus abgesehen, dürfte kaum etwas die Rezeption Joachim Ritters und seines Kreises im Ganzen stärker angeregt haben, als die Frage nach ihrer theoretischen Befruchtung durch Anregungen Carl Schmitts oder nach einer bei ihnen jeweils zu beobachtenden An- bzw. Abwesenheit wie auch immer zu verstehender Transformationsgestalten schmittianischer Theoreme. Dies verdankt sich einerseits der datierbaren, in Korrespondenzen und Referenzen nachweisbaren persönlichen Beziehung zwischen Carl Schmitt und Joachim Ritter bzw. dem Münsteraner Collegium Philosophicum;[209] andererseits

206 So das bekannte Verdikt Waldemar Gurians, eines Schülers Schmitts der 1920er Jahre, der bereits vor Machtantritt der Nationalsozialisten mit Schmitt brach, ihm aber darüber hinaus in einer Art Hassliebe verbunden blieb. Vgl. Mehring, Carl Schmitt (wie Kap. 4, Anm. 11), 180–182. Gurians Kritik stand, abgesehen von persönlicher Abneigung, in engem Zusammenhang mit Schmitts Opportunismus gegenüber der nationalsozialistischen Herrschaft und seinen Versuchen, etwa mit dem Artikel »Der Führer schützt das Recht« (1934), dessen Gewaltpolitik zu rechtfertigen.

207 In diesem Sinne (mit Fragezeichen) bei Bernard Willms, Carl Schmitt – jüngster Klassiker des politischen Denkens?, in: Helmut Quaritsch (Hg.), Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt. Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer, Berlin 1988, 577–597, URL: http://books.google.de/books?id=5IsUAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

208 Zunächst bei van Laak, Gespräche in der Sicherheit des Schweigens (wie Kap. 2, Anm. 32), insb. 192–200, sodann bei Seifert, Unterwegs zur Ebene über dem Gegensatz (wie Kap. 2, Anm. 32) und Ders., Joachim Ritters ›Collegium Philosophicum‹ (wie Kap. 2, Anm. 32) sowie schließlich auch bei Müller, Ein gefährlicher Geist (wie Kap. 1, Anm. 7), 128–144 bzw. 168–180, bei Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), insb. 174–179 und 184–189, und bei Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), insb. 377–384, bzw. Ders., Joachim Ritters Begriff des Politischen (wie Kap. 2, Anm. 179).

209 Abzulesen nicht zuletzt an dem von Mark Schweda edierten Briefwechsel zwischen Schmitt und Ritter (vgl. Schweda (Hg.), Die ›nicht selbstverständliche‹ Begegnung [wie Kap. 2, Anm. 42]). Im Übrigen sind einschlägige Korrespondenzen sowie andere im Nachlass Carl Schmitts enthaltene Materialien, darunter zahlreiche Monographien und Sonderdrucke, etwa von Joachim Ritter mit persönlicher Widmung versehen, im Einzelnen zu entnehmen: Dirk van Laak/Ingeborg

jedoch auch der mehr oder weniger expliziten Carl-Schmitt-Rezeption im Umfeld Ritters. Letztere verbindet sich insbesondere mit Hermann Lübbes Ansatz einer, dem Anspruch nach, explizit liberalen Schmitt-Rezeption.[210]

Der in einen mit dem Jahr 1956 einsetzenden umfangreichen Briefwechsel und einige persönliche Begegnungen einmündende Kontakt zwischen Carl Schmitt und Joachim Ritter wurde von Joachim Winckelmann, einem gemeinsamen Bekannten, in wiederholten Versuchen angestiftet.[211] Wie gesehen, geht es initial wesentlich auf die Schmitt und Ritter gemeinsame, kritische Rezeption von Ernst Jüngers Bemerkungen zum weltpolitischen Ost-West-Verhältnis in der Schrift *Der Gordische Knoten* zurück. Was Ritter betrifft, so bekundet sein erstes Schreiben an Schmitt vom 7. Januar 1956 bereits Dankbarkeit für das, was er Schmitt »geistig im Felde der geschichtlichen und politischen Theorie in langen Jahren schuldig geworden« sei, während Schmitt in seinem Antwortschreiben vom 9. Februar 1956 eine »nur sehr lückenhafte[.]« Kenntnis der Arbeiten Ritters einräumt, von denen zu dieser Zeit allerdings nur wenige publiziert vorlagen.[212] Unabhängig davon stand Carl Schmitt zu diesem Zeitpunkt bereits seit einigen Jahren mit

Villinger, Nachlass Carl Schmitt. Verzeichnis des Bestandes im nordrhein-westfälischen Hauptstaatsarchiv, Siegburg 1993, URL: http://books.google.de/books?id=6F_gAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

210 Vgl. Lübbe, Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140). Bei diesem 1986 entstandenen Aufsatz handelt es sich zugleich um den ersten, deutlich autobiographisch gefärbten Forschungsbeitrag, der die Wirkung Schmitts im Münsteraner Umfeld Ritters explizit in den Blick nimmt.

211 Vgl. dazu Kap. 3, Anm. 286. Noch 1949 waren vergleichbare Bemühungen Winckelmanns im Sande verlaufen. Winckelmann selbst kannte Schmitt seit 1938 (vgl. Mehring, Carl Schmitt [wie Kap. 4, Anm. 11], 402 sowie 464f.) und hatte dessen Namen Ritter gegenüber in der gemeinsamen Korrespondenz seit 1939 immer wieder erwähnt, soweit es sich nachvollziehen lässt (vgl. die im Nachlass Winckelmanns im Archiv der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München verwahrte Korrespondenz.; biographische Mitteilungen zu Winckelmann, zumal im Hinblick auf sein Wirken im Zusammenhang mit der Max-Weber-Rezeption, geben Dirk Kaesler, Die Zeit der Außenseiter in der deutschen Soziologie, in: Karl-Ludwig Ay/Knut Borchardt (Hg.), Das Faszinosum Max Weber. Die Geschichte seiner Geltung, Konstanz 2006, 169–195, hier insb. 178–184, sowie Stefan Breuer, Klassiker der Karlsruher Republik. Johannes Winckelmann etabliert nach 1945 Max Weber, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 9/2 (2015), 89–104.

212 Schweda (Hg.), Die ›nicht selbstverständliche‹ Begegnung (wie Kap. 2, Anm. 42), 219f. Vgl. dazu auch Mehring, Carl Schmitt (wie Kap. 4, Anm. 11), 514f. Anlässlich von Schmitts achtzigstem Geburtstag bekräftigt Ritter in einem Brief vom 6. Juli 1968 seine Wertschätzung in einem Glückwunschschreiben erneut: »›Carl Schmitt‹ ist, seit wir uns zuerst sahen, in einer ständigen und eigentümlich wirksamen Praesenz für uns da: Der in Erfahrung Weise, der für das verborgene Wesen empfindlich Offene, der aus der Fülle des Geistigen und des Politischen, ihrer Gefährdung und Tiefe Denkende und Sprechende – Meer, Staat, Recht, Landschaft, Dichtung, Brauch, Bild, Mensch und dieser Mensch, das Begriffliche als Metapher und das Metaphorische als Begriff, so als seien die sich im Grunde knüpfenden Beziehungen des Späten und des Frühen, des Ursprünglichen und des dem Ursprung Fernen in einem Zusammenhang verknüpft, der das Verborgene und zugleich das in allem zu Tage liegende Scheinende und Gegenwärtige ist. Was mich im Gespräch mit Ihnen persönlich und mit Ihren Büchern vielleicht am meisten berührt, ist die merkwürdige Kraft, die Isolierungen und die Abgrenzungen zu durchdringen nicht, um sie in ein Allgemeines verdampfen zu lassen, sondern um das in diesen Stehende in dem Allgemeinen aufzuheben und damit zu seinem Begriff und Grunde zu bringen.« Schweda (Hg.), Die ›nicht selbstverständliche‹ Begegnung (wie Kap. 2, Anm. 42), 263f.

Ernst-Wolfgang Böckenförde in Kontakt, der sich zu einem der bedeutendsten unter den bundesrepublikanischen Schülern Schmitts entwickeln[213] und durch seine Teilnahme am Collegium Philosophicum ab 1955/1956 auch eine Mittlerfunktion im Kontakt zwischen Schmitt und dem Ritter-Kreis einnehmen sollte. Daneben lässt sich aus dem Umfeld Ritters wenigstens ein weiterer Kontakt mit Carl Schmitt nachweisen, der bis in die frühen 1950er Jahre zurückreicht; Robert Spaemann, der nach eigenem Bekunden sein Dissertationsthema einer lektüremäßigen Anregung durch Schmitt zu verdanken hatte, stand bereits im Jahr 1951 in Briefkontakt mit dem in Plettenberg wohnenden Juristen.[214]

Am 9. März 1957 ist Carl Schmitt zum ersten Mal zu Besuch im Collegium Philosophicum. Ritter hatte Schmitt in einem Brief vom 6. Januar 1957 persönlich zu dieser Jubiläumssitzung anlässlich des zehnjährigen Bestehens des Collegium Philosophicum eingeladen; es ist Schmitts erster Auftritt an einer deutschen Universität in der Nachkriegszeit überhaupt.[215] Dabei sei man sich, wie Hermann Lübbe später zu Protokoll gab, der nationalsozialistischen Verstrickung Schmitts durchaus bewusst gewesen, jedoch:

> Bei der Liberalität, die die intellektuelle Atmosphäre in Münster prägte, nahm niemand an, daß es sich bei der Herstellung solcher Verbindungen um einen Akt der Herstellung von Gesinnungsfrontlinien handeln könne. Daß es

213 Diese Bekanntschaft geht auf das Jahr 1953 zurück; vgl. Mehring, Carl Schmitt (wie Kap. 4, Anm. 11), 513f. Als Jurist, der in nahezu allen Feldern des Staatsrechts und der Staatsphilosophie gearbeitet und dabei immer wieder Schmitts Konzepte aufgegriffen hat, und zwar bei unzweideutiger Bejahung der freiheitlich-demokratischen grundgesetzlichen Ordnung, ist Böckenförde wohl als wirkungsstärkster Jurist aus dem Umkreis Schmitts in der jüngeren Geschichte der Bundesrepublik einzuschätzen. Vgl. dazu auch Böckenfördes eigene Bemerkungen in Böckenförde/Gosewinkel, »Beim Staat geht es nicht allein um Macht« (wie Kap. 2, Anm. 49), insb. 359–381, sowie Große Kracht, Unterwegs zum Staat (wie Kap. 2, Anm. 51), insb. 16–22.

214 Vgl. Mehring, Carl Schmitt (wie Kap. 4, Anm. 11), 713, Anm. 47, sowie den datierenden Nachweis bei van Laak/Villinger, Nachlass Carl Schmitt (wie Kap. 4, Anm. 209). Für Spaemann gewinnt Schmitt im Kontext seiner Bonald-Dissertation an Bedeutung, vgl. dazu bei Spaemann, Über Gott und die Welt (wie Kap. 2, Anm. 175), 96–98, sowie im Folgenden Abschnitt 4.3.3.

215 Van Laak teilt unter Berufung auf Hermann Lübbe und Karlfried Gründer u.a. mit, dass Ritter sich »bei dieser und den folgenden Einladungen auch von dem Gedanken der *caritas* [habe] leiten lassen und dem isolierten Schmitt die Wohltat [habe] verschaffen wollen, noch einmal in einem interessierten Kreis aufzutreten.« Van Laak, Gespräche in der Sicherheit des Schweigens (wie Kap. 2, Anm. 32), 197 (Hervorhebung im Original). Zweifellos aber ging das Interesse an Schmitt weit über einen solcherart karitativen Akt hinaus. Auch der Ritter und Schmitt gemeinsame Freund Johannes Winckelmann nahm an dieser Sitzung vom 9. März 1957 teil und referierte unter dem Titel »Zum Problem des modernen Staates bei Max Weber« (sodann ausgebaut zu Johannes Winckelmann, Gesellschaft und Staat in der verstehenden Soziologie Max Webers, Berlin 1957, vgl. dort 7, URL: http://books.google.de/books?id=2lMtAQAAIAAJ [Zugriff vom 01.12.2015]). Schmitts Vortrag trug den Titel »Der heutige Nomos der Erde« (vgl. Schweda (Hg.), Die ›nicht selbstverständliche‹ Begegnung [wie Kap. 2, Anm. 42], insb. 226–228). Bei Gelegenheit dieser Jubiläumsveranstaltung trugen u.a. auch Odo Marquard seine »Fundamentalkantate« (wie Kap. 1, Anm. 15) sowie Carl Schmitt die von ihm unter dem Pseudonym Erich Strauss verfasste, erstmals 1955 publizierte »Ballade vom reinen Sein«: »Die Sub-Stanz und das Sub-Jekt« vor (Letztere abgedruckt bspw. in: Armin Mohler (Hg.), Carl Schmitt – Briefwechsel mit einem seiner Schüler, Berlin 1995, 192–198).

> sich nicht um ein Treffen ›Alter Kameraden‹ handelte, war bei Kenntnis der fraglichen Lebensgeschichten ohnehin klar.[216]

Im Anschluss daran folgen weitere persönliche Begegnungen.[217] Es lassen sich aber auch für andere Autoren aus dem Ritter-Kreis mehr oder weniger umfangreiche Korrespondenzen mit Schmitt nachweisen, so unter anderem für Karlfried Gründer, Martin Kriele, Hermann Lübbe, Odo Marquard, Reinhart Maurer, Günter Rohrmoser, Jürgen Seifert und Bernard Willms.[218] Besonders für die beiden Letzteren wird die Schmitt-Rezeption dabei in unterschiedlicher Weise entscheidend; im Falle des 1928 geborenen Seifert in einer Rezeption von links, die freilich weniger an einer Aneignung Schmitts interessiert ist, als dessen Positionen in Abgrenzung aufnimmt. Eine emanzipatorische Politik habe den Ausnahmezustand zu vermeiden, nicht ihn zu suchen.[219] Bernard Willms wiederum, den Schmitt ebenfalls im Collegium Philosophicum kennenlernt, als er dort im Februar 1960 erneut zu Gast ist, vertritt in den 1970er und 1980er Jahren politisch antiliberale und rechtsnationale Positionen; seine wissenschaftlichen Arbeiten über Fichte – unter anderem eine bei Joachim Ritter angefertigte Dissertation – und Hobbes werden deutlich von Schmitt beeinflusst.[220]

216 Lübbe, Carl Schmitt liberal rezipiert (Kap. 2, Anm. 140), 428.

217 Weitere persönliche Begegnungen von Ritter und Schmitt lassen sich anhand des Briefwechsel datieren für: Februar 1960, Mai 1962 (anlässlich eines Gastvortrages von Julien Freund im Collegium Philosophicum), 7. August 1963 (verbunden mit einem Besuch von Familie Ritter und Karlfried Gründer in Plettenberg), November oder Dezember 1964 und August 1967 (jeweils in Plettenberg); hinzu kommen Begegnungen bei den Ebracher Ferienseminaren ab Herbst 1957, außerdem im März 1957 in Arnsberg und am 24. Februar 1959 im Collegium Philosophicum (vgl. Mehring, Carl Schmitt [wie Kap. 4, Anm. 11], 516 bzw. 519).

218 Schmitt selbst bemerkt eine Schnittmenge von fünf Autoren der Festschriften zu Ritters sechzigstem Geburtstag (Böckenförde/Goerdt/Gründer [u.a.] (Hg.), Collegium Philosophicum [wie Kap. 2, Anm. 36], 1965) und der zu seinem eigenen achtzigsten (Hans Barion/Ernst-Wolfgang Böckenförde/Ernst Forsthoff [u.a.] (Hg.), Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt, Berlin 1968, Bd. 2): Ernst-Wolfgang Böckenförde, Karlfried Gründer, Hermann Lübbe, Günter Rohrmoser und Robert Spaemann (vgl. Schreiben Schmitts an Ritter vom 26. Dezember 1968, in: Schweda (Hg.), Die ›nicht selbstverständliche‹ Begegnung [wie Kap. 2, Anm. 42], 265).

219 Jürgen Seifert referierte im Collegium Philosophicum im Mai 1956 »verständig und sorgfältig« über Schmitt, wie Ritter diesem berichtet (vgl. Brief Ritters vom 16. Juni 1956 an Schmitt, in: Schweda (Hg.), Die ›nicht selbstverständliche‹ Begegnung [wie Kap. 2, Anm. 42], 225). Vgl. zur Position Seiferts im Spannungsfeld von Carl Schmitt und Collegium Philosophicum van Laak, Gespräche in der Sicherheit des Schweigens (wie Kap. 2, Anm. 32), 288–293, sowie Seifert, Unterwegs zur Ebene über dem Gegensatz (wie Kap. 2, Anm. 32). Seiferts Vortrag über »Dezision und Nomos in den Nachkriegsschriften von Carl Schmitt« findet sich abgedruckt in: Ders., Unterwegs zur Ebene über dem Gegensatz (wie Kap. 2, Anm. 32), 128–140; vgl. ferner auch: Jürgen Seifert, Theoretiker der Gegenrevolution. Carl Schmitt 1888–1985, in: Kritische Justiz 18/2 (1985), 193–200, Permalink: http://www.jstor.org/stable/23996577 (Zugriff vom 01.12.2015).

220 Bernard Willms referierte im Collegium Philosophicum bei Gelegenheit von Schmitts Besuch selbst über den Gast. Dieser Vortrag wurde nach Willms' Tod 1991 aus seinem Nachlass ediert: Bernard Willms, Die politische Theorie von Carl Schmitt, in: Politisches Denken. Jahrbuch 1991, Stuttgart 1992, 120–146 (vgl. insb. die editorische Nachbemerkung von Manfred Lauermann: 142–144). Dirk van Laak bezeichnet Willms als einen »Haltungs-Schmittianer«, d.h. es handle sich um einen Vertreter eines Typus von Schmitt-Lesern – zu denen van Laak auch Günter Maschke und Robert Hepp zählt –, »dessen Bereitschaft zu ›Entschiedenheit‹ sich im Verfolg

Abgesehen von diesen je differenziert einzuschätzenden Kontakten, die in gewissem Maße auch mit einer Diffusion der politischen Standpunkte innerhalb des Ritter-Kreises koinzidieren, etabliert sich ab Ende der 1950er Jahre vor allem das von Ernst Forsthoff seit 1957 jährlich organisierte und zum größte Teil auch finanzierte Ebracher Ferienseminar als quasi-institutionalisierter Verschränkungsort Ritterscher und Schmittscher Einflussbereiche,[221] den Ritter sehr positiv aufnimmt, wie er Forsthoff gegenüber bekundet:

> Der Kreis junger, weltoffener und kluger, denkender Menschen, den Sie dort um sich gesammelt haben, hat mich recht ermutigt und mir Hoffnung gegeben, daß das, was wir zu tun haben, nicht ganz in der gegenwärtigen Massenuniversität untergehen und schließlich diejenigen finden wird, die es weitergeben. Vielleicht ist es ja immer in der geschichtlichen Welt die Bestimmung des vernünftigen Geistes, in esoterischer Wirkung auf den kleinen Kreis beschränkt zu sein, und wir lassen uns nur durch die bürgerliche Bildung des 19. Jahrhunderts über das täuschen, was an sich normal ist.[222]

In den 1960er Jahren ist Carl Schmitt dann im Ritter-Kreis auch als Autor für den »Frieden«-Artikel des Historischen Wörterbuchs der Philosophie im Gespräch. Einen entsprechenden Vorschlag trägt Robert Spaemann im Juli 1966 an Schmitt heran, der allerdings ablehnt.[223]

nationaler ›Identität‹ Ausdruck sucht, der sich im Gestus des Tabubrechers gefällt, unangenehme Wahrheiten äußert und sich potentiell zum Märtyrer der Wahrnehmung der bitteren Realität berufen fühlt« (van Laak, Gespräche in der Sicherheit des Schweigens [wie Kap. 2, Anm. 32], 199, Anm. 88). Vgl. außerdem die Publikationsfassung der 1964 von Ritter angenommenen Dissertation: Bernard Willms, Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie, Köln/Opladen 1967, URL: http://books.google.de/books?id=bFSyBgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

221 An der anlässlich von Forsthoffs fünfundsechzigstem Geburtstag gewissermaßen als Ertrag der Ebracher Ferienseminare der Jahre 1964 und 1965 zusammengestellten Festschrift waren aus dem Collegium Philosophicum Ritters namentlich Ernst-Wolfgang Böckenförde (mit der Erstveröffentlichung seines Aufsatzes »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«), Bernard Willms und Günter Rohrmoser beteiligt. Vgl. Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart/Berlin/Köln [u.a.] 1967, hier 75–94, 155–167 bzw. 357–382. In diesem Band erschien auch Carl Schmitts »Tyrannei der Werte« (siehe Abschnitt 4.2.1). Mehring spricht von einer »echte[n] Parallelaktion zum Ritter-Kolloquium«, was nicht minder als auf den formalen Charakter des auf ein Studium generale ausgewählter Studenten hin angelegten Ferienseminars auch auf die personalen Überschneidungen mit dem Collegium Philosophicum zutrifft; im Gegensatz zum Ebracher Seminar lässt sich Letzteres, an einer Universität angesiedelt, allerdings kaum als »Gegen-Universität« verstehen (vgl. Mehring, Carl Schmitt [wie Kap. 4, Anm. 11], 515f.). Vgl. zu diesem Zusammenhang bereits van Laak, Gespräche in der Sicherheit des Schweigens (wie Kap. 2, Anm. 32), 200–208, sowie Große Kracht, Unterwegs zum Staat (wie Kap. 2, Anm. 51), insb. 30–34 und zu Forsthoff jüngst umfassend Meinel, Die Heidelberger Secession bzw. Ders., Der Jurist in der industriellen Gesellschaft (beide wie Kap. 2, Anm. 61).

222 Joachim Ritter in einem Brief an Forsthoff vom 21. Oktober 1960, zitiert nach Meinel, Der Jurist in der industriellen Gesellschaft (wie Kap. 2, Anm. 61), 3.

223 Vgl. Mehring, Carl Schmitt (wie Kap. 4, Anm. 11), 532. Umgekehrt fanden allerdings zahlreiche Schmittsche Begriffsprägungen Eingang in das Historische Wörterbuch der Philosophie, so

Im Folgenden wird die Rezeption Schmitts bei Joachim Ritter und im Kreis des Collegium Philosophicum vorrangig anhand zweier thematischer Komplexe in den Blick genommen: einerseits der Diskussion um die Wertphilosophie und die Wertordnung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland sowie andererseits ausgehend von der insbesondere ab 1970 noch einmal aktualisierten Liberalismuskritik Schmitts vom Standpunkt einer politischen Theologie aus. Beide Aspekte verweisen nicht nur auf die theoretische Wechselwirkung zwischen Schmitt und dem Kreis um Ritter. Darüber hinaus sind sie auch geeignet, die Aufnahme und Weiterführung Ritterscher Überlegungen in der Frage der Bedeutung der Religion für die moderne Welt unter Berücksichtigung von Konzepten zu beleuchten, die von außen auf den Kreis des Collegium Philosophicum einwirken. Für den erstgenannten Zusammenhang ist, wie sich zeigen wird, die wechselseitige Rezeption von Joachim Ritter und Carl Schmitt in hohem Maße signifikant. Und der zuletzt genannte Kontext steht wiederum in engem sachlichen Bezug zu der zwischen Hans Blumenberg und Carl Schmitt geführten Debatte, deren Niederschlag sich zwar nicht mehr bei Joachim Ritter – obschon Schmitt wie Blumenberg in ihren Positionierungen zu Fragen der modernen Welt und der Säkularisierung jeweils in prägnanter Weise von Ritter abweichende Standpunkte vertreten –, durchaus aber im Ritter-Kreis beobachten lässt. Analog zur bei Marquard und Lübbe bereits festgestellten Ermäßigung geschichtsphilosophischer Ansprüche kommt es so, im Ausgang von Ritter und in enger Verbindung zur Kritik durch Blumenberg, zu einer liberalisierenden bis ironisierenden Schmitt-Rezeption bzw. -Transformation bei Lübbe und Marquard, in gewisser Weise auch bei Böckenförde. Nicht anders als im Falle der an Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit* geschulten Auseinandersetzung mit einem geschichtsphilosophischen und säkularisierungstheoretischen Selbstverständnis der modernen Gegenwart, zeigt sich auch im Falle Carl Schmitts die intensive Rezeption eines außenstehenden Denkers durch den Ritter-Kreis. Anders als bei Blumenberg trägt diese jedoch weniger zu einer signifikanten Rezeptionsverschiebung in Bezug auf Ritter bei, sondern sie begünstigt vielmehr umgekehrt, ausgehend von Ritters modernitätsaffirmativem Denken, bei Lübbe, Marquard und auch bei Böckenförde eine Rezeptionsverschiebung in Bezug auf Schmitts politische und insbesondere politisch-theologische Theorie.

4.2.1 Die »Tyrannei der Werte«: Zur Kritik der Wertphilosophie bei Joachim Ritter und Carl Schmitt

Carl Schmitts Aufsatz »Die Tyrannei der Werte« ging aus »Überlegungen eines Juristen« – so der Untertitel – zu einer sich an einen Vortrag Ernst Forsthoffs

etwa in dem von Ernst-Wolfgang Böckenförde verfassten Artikel »Ordnungsdenken, konkretes« (Bd. 6, 1312–1315) oder Odo Marquards »Neutralisierungen, Zeitalter der« (Bd. 6, 781f.).

im Rahmen des Ebracher Seminars im Oktober 1959 anschließenden Diskussion hervor, an der maßgeblich auch Joachim Ritter beteiligt war.[224] Schmitt persönlich sandte die im Rahmen eines Privatdrucks in 200 Exemplaren erstaufgelegte und »[d]en Ebrachern des Jahres 1959 gewidmet[e]« Schrift auch an Ritter nach Münster.[225] Zur Publikation des Aufsatzes im Rahmen des 1967 erschienenen Bandes *Säkularisation und Utopie* sah Schmitt sich dann jedoch nach eigenem Bekunden vor allem deshalb herausgefordert, weil Karl Löwith ihn in einem in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« veröffentlichten Artikel kritisch aufgegriffen hatte.[226] In den Mittelpunkt seines Textes stellt Schmitt die Beobachtung eines allgemeinen Vordringens wertphilosophischer Begriffe und Gedanken, das mit der Bundesrepublik und ihrem Grundgesetz auch die verfassungsmäßige Ordnung und die Rechtsprechung erreicht habe. In der juristischen Praxis erweise sich dies in dem Verständnis der im Grundgesetz formulierten Grundrechte als nicht primär von Abwehrrechten der einzelnen Bürger in ihrem Verhältnis zum Staat, sondern als Ausdruck einer objektiven Wertordnung. Einher mit dieser »Umdeutung der Grundrechte und der Verfassung in ein Wertsystem« gingen die Vorstellung einer »Drittwirkung der Grundrechte und [die] Verwandlung des Verfassungsvollzugs in einen Wertvollzug«. Schmitts »Tyrannei der Werte« steht insofern in einem engen Zusammenhang mit der zeitgenössischen Debatte um den normativen Gehalt des Grundgesetzes und seinen Wirkungsbereich, in der nicht zuletzt Schmitts Schüler Ernst Forsthoff engagiert war.[227]

224 Erstveröffentlicht 1960 in einem Privatdruck, sodann in: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart/Berlin/Köln [u.a.] 1967, 37–62. Hier im Folgenden zitiert nach der Neuauflage: Carl Schmitt, Die Tyrannei der Werte, Berlin 2011, URL: http://books.google.de/books?id=rtnS0jJMjTcC (Zugriff vom 01.12.2015). Zur Veröffentlichung vgl. die editorische Notiz von Gerd Giesler (7f.) sowie Schmitts einleitende Bemerkungen (9f. und 32–34). Auf die Diskussionsbeteiligung Ritters weist Schmitt in seiner Einleitung selbst hin (29f.). Vgl. außerdem Mehring, Carl Schmitt (wie Kap. 4, Anm. 11), 519–523.

225 Die Widmung: vgl. Schmitt, Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), 35; vgl. außerdem Brief Schmitts an Ritter vom 29. März 1960, in: Schweda (Hg.), Die ›nicht selbstverständliche‹ Begegnung (wie Kap. 2, Anm. 42), 247.

226 So Schmitt, Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), 33f. Gemeint ist Karl Löwiths unter dem Titel »Max Weber und Carl Schmitt« am 27. Juni 1964 in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« erschienener Artikel, wieder abgedruckt in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 1/2 (2007), 365–375; vgl. dazu auch Alexander Schmitz, Zur Geschichte einer Kontroverse, die nicht stattfand. Karl Löwith und Carl Schmitt, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 1/2 (2007), 376–383.

227 Vgl. Schmitt, Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), 23. Vgl. zur zeitgenössischen Diskussion um die rechte Interpretation des Grundgesetzes, im Zusammenhang mit dem sogenannten Lüth-Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 15. Januar 1958 insbesondere in der Streitfrage, inwieweit das Grundgesetz mit den in ihm formulierten Grundrechten über das Schutzverhältnis der einzelnen Bürger zum Staat hinaus auch eine in das Privatrecht hinein ausstrahlende Wertordnung fundiere, u.a. die hier einschlägige, letztere Position ablehnende Reaktion von Ernst Forsthoff, Die Umbildung des Verfassungsgesetzes, in: Hans Barion/Ernst Forsthoff/Werner Weber (Hg.), Festschrift für Carl Schmitt. Zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern, Berlin 1959, 35–62, URL: http://books.google.de/books?id=0TBbAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015), sowie auch Carl Schmitt, Rechtsstaatlicher Verfassungsvollzug, in: Ders., Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre, Berlin 1958, 452–488, URL: http://books.google.de/books?id=xM0xAQAAIAAJ (Zugriff vom

Der Wertbegriff entstamme dem ökonomischen Bereich, so Schmitt, und so entspreche seine Ausdehnung etwa in den Bereichen der Politik, des Rechtswesens oder der Ethik einem Ausgreifen der Ökonomie auf andere Bereiche menschlicher Lebenswirklichkeit.[228] Der Wertbegriff komme dieser Ökonomisierung, die für Schmitt mit der Moderne als einem »Zeitalter der Neutralisierungen« einhergeht,[229] entgegen, indem er durch die Transformation heterogener Kräfte und Interessen in Werte diese trotz ihrer sachlichen und geistigen Differenzen kommensurabel mache. Tugenden oder auch Normen und Entscheidungen,[230] ehedem Zentralbegriffe von Ethik und Politik, würden durch ihre »Ver-Wertung«[231] gegenüber ihnen einander vorderhand unvereinbaren Handlungsabsichten und Interessen gewissermaßen verrechenbar. Insbesondere durch den Kapitalismus wie nicht minder durch ökonomische Machtverhältnisse kritisierende antikapitalistische Ideologien, nicht zuletzt aber durch die jüngere Wert- und Lebensphilosophie schreite diese Erweiterung des Wertbegriffs im Kontext einer Ökonomisierung, die alles »in Ware, Wert und Preis«[232] verwandle, voran. Zwar sei der Wertbegriff nicht schlechthin neu, doch in der Gegenwart, so Schmitt, wisse man da nicht mehr recht zu unterscheiden: »Sachen haben einen Wert, Personen haben eine Würde. Man hielt es für unwürdig, die Würde zu verwerten. Heute dagegen wird auch die Würde zu einem Wert.«[233]

Mithin weist die Schmittsche Kritik des Wertdenkens weit über die engeren juristischen und verfassungsrechtlichen Diskurszusammenhänge der jungen Bundesrepublik hinaus. Sowohl im Aufsatz zur »Tyrannei der Werte« selbst als auch in der ihm von Schmitt zum Zwecke der Publikation vorangestellten, vergleichsweise längeren Einleitung ist es entsprechend die Auseinandersetzung mit moralphilosophischen Implikationen des Neukantianismus und der Lebensphilosophie, die einen Schwerpunkt bildet; entscheidende Referenzen bieten Schmitt

01.12.2015). Schmitts Aufsatz zur »Tyrannei der Werte« lässt sich in diesem Zusammenhang als hinter die konkreten juristischen Zusammenhänge zurückgehende Auseinandersetzung mit den philosophischen Grundlagen des von Forsthoff und ihm kritisierten Wertdenkens verstehen; vgl. dazu auch Christoph Schönberger, Werte als Gefahr für das Recht? Carl Schmitt und die Karlsruher Republik, in: Carl Schmitt, Die Tyrannei der Werte, Berlin 2011, 57–91, hier insb. 62–65, URL: http://books.google.de/books?id=rtnS0jJMjTcC (Zugriff vom 01.12.2015). Dort wird der zeitgenössische Zusammenhang der juristischen Debatte weiter erhellt.

228 Vgl. für einen differenzierten begriffsgeschichtlichen Überblick zum Wertbegriff Anton Hügli/Sven Schlotter/Peter Schaber [u.a.], Wert, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12: W–Z, Basel 2004, 556–583.

229 Vgl. hierzu den einschlägigen Vortrag aus dem Jahr 1929 von Carl Schmitt, Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen, in: Ders., Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Neuausgabe, Berlin 1963, 79–95, URL: http://books.google.de/books?id=_o0cAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

230 Vgl. Ders., Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), 9 bzw. 23.

231 Ders., Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), 12.

232 Ders., Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), 14.

233 Ders., Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), 35.

dabei Max Schelers materiale Wertethik und Nicolai Hartmann.[234] Den Kern dieser Wertphilosophie führt Schmitt wiederum auf das Problem des Nihilismus zurück. Um einer wertfreien Wissenschaft, die in der von ihr erforschten äußeren Natur, im Sein, Normen weder vorzufinden noch zu begründen vermochte, etwas entgegenzustellen, setze die Wertphilosophie Werte als ideelle und von jedwedem Sein unabhängig geltende Instanzen. Der Wert *ist* daher nicht, sondern er strebt nach Aktualisierung; da er kein Sein hat, sondern nur eine Geltung, lauere er und lauere jeder, der von Werten spreche, stets »auf Vollzug und Vollstreckung«[235]:

> Wer Wert sagt, will geltend machen und durchsetzen. Tugenden übt man aus; Normen wendet man an; Befehle werden vollzogen; aber die Werte werden gesetzt und durchgesetzt. Wer ihre Geltung behauptet, muß sie geltend machen. Wer sagt, daß sie gelten, ohne daß ein Mensch sie geltend macht, will betrügen.[236]

Werte würden von Subjekten und in ihrem Interesse gesetzt. Sie seien also perspektivisch begründet, was eine Umwertung stets prinzipiell möglich macht. Ja, die Möglichkeit der Umwertung liegt im Kern des Wertdenkens selbst begründet, insofern es verschiedene Werte erst vergleichbar und gegeneinander transparent macht. Infolgedessen eigne, entgegen allen neutralistischen Vorstellungen, den Werten eine »immanente Aggressivität«[237]:

> Niemand kann werten ohne abzuwerten, aufzuwerten und zu verwerten. Wer Werte setzt, hat sich damit gegen Unwerte abgesetzt. Die grenzenlose Toleranz und Neutralität der beliebig auswechselbaren Standpunkte und Gesichtspunkte schlägt sofort in das Gegenteil, in Feindschaft um, sobald es mit der Durchsetzung und Geltendmachung konkret ernst wird.[238]

234 Vgl. Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1913, URL: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3363455 (Zugriff vom 01.12.2015); im Kontrast zur formalen Wertlehre Max Webers herausgestellt von Schmitt, Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), insb. 22–29. Bei Schmitt, Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), 48 wird die Rede von einer »Tyrannei der Werte« von Schmitt ausdrücklich als Nicolai-Hartmann-Zitat eingeführt (vgl. Nicolai Hartmann, Ethik, Berlin 1926, 574–579, URL: http://books.google.de/books?id=r4DnRbRFhfEC [Zugriff vom 01.12.2015]). Schönberger, Werte als Gefahr für das Recht? (wie Kap. 4, Anm. 227), 74f., weist gegen Schmitt allerdings mit Recht darauf hin, dass Hartmann an der referenzierten Stelle lediglich intrapersonale Wertkonflikte beschreibt, mitnichten aber Probleme der Rechts- oder Staatsordnung behandelt.

235 Schmitt, Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), 36 (vgl. 35–39).

236 Ders., Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), 41.

237 Vgl. Ders., Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), 41–44, Zitat 44.

238 Ders., Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), 46f. Letztlich neige die Rede von objektiven Werten zu einer Verrechnung von Menschenleben im Namen vorgeblich höherer Werte. Dazu verweist Schmitt auch auf die Theorie des gerechten Krieges – dort feiere die Wertlehre ihre »eigentlichen Triumphe« (51) – und namentlich auf einen im Jahr 1960 von Robert Spaemann und Ernst-Wolfgang Böckenförde publizierten Artikel, der gegen Versuche antrat, mithilfe der katholischen Lehre vom gerechten Krieg den atomaren Verteidigungskrieg zu rechtfertigen; vgl. Schmitt, Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), 47, sowie Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann, Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre. Erwiderung

Der Konflikt gesetzter und sich geltend machender Werte ist notwendig militant und zerstörerisch. Im Wertdenken heiligen stets die Zwecke die Mittel:

> Früher, als die Würde noch kein Wert, sondern etwas wesentlich anderes war, konnte der Zweck das Mittel nicht heiligen. Daß der Zweck das Mittel heiligen soll, hielt man für eine verwerfliche Maxime. In der Hierarchie der Werte dagegen gelten andere Relationen, die es rechtfertigen, daß der Wert den Unwert vernichtet und der höhere Wert den niederen Wert als minderwertig behandelt.[239]

Es mag erstaunen, dass es an dieser Stelle Carl Schmitt ist, der Theoretiker des Dezisionismus und des Politischen als eines Freund-Feind-Verhältnisses, der darauf aufmerksam macht, dass die letztlich aus subjektiver Entscheidungsfreiheit geborene Setzung von Werten einen »ewigen Kampf der Werte und der Weltanschauungen« begründe und damit im Zeitalter der Entzauberung eine durch »scheußliche Vernichtungsmittel und Ausrottungsverfahren« armierte Feindschaft wachhalte.[240] Und sind umgekehrt die in seiner Kritik mitgelieferten Hinweise auf konkrete Ordnungen, feste Satzungen und klare Entscheidungen tatsächlich geeignet, das mit dem Wertbegriff verbundene Problem der Relativierung und Subjektivierung von Normen und Rechten im Rahmen moderner Gesellschaften irgend zu beheben? Zwar mögen als absolut und objektiv begriffene Ordnungen, Satzungen und Entscheidungen schon begrifflich diesem Verdikt entgehen; deshalb sind sie aber einer durch Pluralismus gekennzeichneten Gesellschaft und ihrem freiheitlich verfassten Staat weder ohne Weiteres als Selbstverständliches zugänglich, noch scheint es unter dem Eindruck des Nationalsozialismus billigerweise möglich, an vermeintlich absolute und objektive Instanzen zu appellieren, wo doch der jüngste Appell in einer Katastrophe endete. Dementsprechend hatte schon Karl Löwith in seinem erwähnten, 1964 in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« abgedruckten Aufsatz die Konstellation hinterfragt, dass nun ausgerechnet Carl Schmitt, selbst nach 1933 tief in die nationalsozialistische Diktatur und ihre juristische Rechtfertigung verstrickt, einen Zusammenhang der Perversion des Rechts durch den Nationalsozialismus mit der Wertphilosophie identifiziert und attackiert. Muss man Schmitts kritische Einwände gegen das Wertdenken und dessen Folgen also nicht auch an Schmitt selbst adressieren, wie es Löwith analog mit dem von Schmitt gegen die Romantik gerichteten Vorwurf eines Okkasionalismus bereits in den 1930er Jahren getan hat?[241] Und dokumentiert

an Pater G. Gundlach S.J., abgedruckt in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Aufl., fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 57–83, URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC (Zugriff vom 01.12.2015).

239 Schmitt, Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), 51.

240 Ders., Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), 39.

241 Vgl. Karl Löwiths bekannten gegen Schmitt gerichteten Artikel: Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt, in: Karl Löwith, Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1984, 32–71, URL: http://books.google.de/books?id=x6cjAQAAIAAJ

nicht andererseits die vorgebrachte Klage über die vermeintliche Aggressivität einer »Tyrannei der Werte« in der Gegenwart vor dem Hintergrund der nur wenige Jahre zurückliegenden nationalsozialistischen Vergangenheit eine groteske Verzerrung der eigenen Lage?[242]

In unserem Zusammenhang sind jedoch weniger diese durchaus berechtigten Rückfragen an Schmitt von Interesse, sondern die unübersehbare Nähe von Schmitts Überlegungen zu solchen Ritters, was die Aktualisierung naturrechtlicher Konzepte im Kontext der Bundesrepublik angeht wie auch die Kritik eines der Lebenswelt gegenüber abstrakten normativen Idealismus. Die Diskussion um den Wertbegriff bildet ein erstes Zentrum der theoretischen Auseinandersetzungen mit Carl Schmitt im Umfeld Ritters, an dem Letzterer noch selbst beteiligt war. Bei Ritter finden sich freilich an Schmitt ad hominem gerichtete Einwände genauso wenig wie die von Schmitt eingenommene »Kassandra-Pose«[243] im Hinblick auf die von ihm ungeliebte Bundesrepublik oder gar ein nachgetragenes Exkulpationsbedürfnis die eigene nationalsozialistische Verstrickung anbetreffend.

Joachim Ritters Aufsatz »›Naturrecht‹ bei Aristoteles« dokumentiert vor dem Hintergrund des Tyrannei-der-Werte-Vortrags, den Schmitt im Anschluss an das Ebracher Seminar im Herbst 1959 ausarbeitet, Ritters Beschäftigung mit dem dort verhandelten Problem. Zumindest die Frage nach der Möglichkeit einer normativen Fundierung der Rechts- und Verfassungsordnung unter Bedingungen der modernen Welt und die Infragestellung des zeitgenössischen Werte- und Naturrechtsdenkens schlagen sich erkennbar bei Ritter nieder. Gewissermaßen in Antwort auf Forsthoffs Vortrag des Vorjahres und die aus der Diskussion hervorgegangene Wertedebatte mit Schmitt trägt Ritter seine Gedanken dann im Oktober 1960 wiederum in Ebrach vor.

Mark Schweda hat darauf hingewiesen, dass Ritters praktische Philosophie durch die Abwehr eines idealisierend-abstrakten Normativismus, den er der jüngeren Wertphilosophie, aber im Grunde – daran an Hegel anschließend – der gesamten neueren Philosophie seit Kant zuschreibt, für Schmitt bedeutsam geworden sei und so auch für das im Hintergrund der »Tyrannei der Werte« stehende Problem einer normativen Vermittlung zwischen Rechtsordnung und gesellschaftlicher Wirklichkeit.[244] Diese Kritik einer modernen Ethik, die mit

(Zugriff vom 01.12.2015). Der Okkasionalismus-Vorwurf weist zurück auf Schmitts gleichartigen Einwand gegen die Romantiker, vorgebracht in: Carl Schmitt, Politische Romantik, Berlin 1919, URL: http://books.google.de/books?id=fpgRAwAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Den Hinweis auf eine »Nähe und Verwandtschaft« zwischen der von Schmitt bekämpften Wertphilosophie und seiner eigenen Position, zumindest der der Weimarer Jahre, gibt auch Schönberger, Werte als Gefahr für das Recht? (wie Kap. 4, Anm. 227), 77f.

242 Vgl. dazu Löwith, Max Weber und Carl Schmitt (wie Kap. 4, Anm. 226), 373f., bzw. Schmitz, Zur Geschichte einer Kontroverse (wie Kap. 4, Anm. 226); vgl. auch Schönberger, Werte als Gefahr für das Recht? (wie Kap. 4, Anm. 227), 70–72.

243 Schönberger, Werte als Gefahr für das Recht? (wie Kap. 4, Anm. 227), 72.

244 Vgl. Schweda (Hg.), Die ›nicht selbstverständliche‹ Begegnung (wie Kap. 2, Anm. 42), 209f. Schmitt bedankt sich in einem Brief vom 26. Oktober 1961 persönlich bei Ritter für die Übersen-

den auf Aristoteles zurückreichenden Grundlagen der praktischen Philosophie überhaupt gebrochen habe, hatte Ritter bereits in den vorausgegangenen Jahren differenziert entfaltet.[245] Durch ihre Bereinigung von subjektivistisch erscheinenden Aspekten eines guten Lebens und des Glücks sowie überhaupt von allen Momenten einer Verknüpfung zu einer der gesellschaftliche Praxis innewohnenden Sittlichkeit habe die Ethik mittelbar ihren »Kontakt mit den Zusammenhängen menschlichen Daseins preisgegeben«.[246] Dementsprechend habe die neuzeitliche Rechtstheorie auf den in der aristotelischen Theorietradition enthaltenen Rückbezug auf den Naturbegriff verzichtet und dagegen vermeintlich reine Werte und Normen in Stellung gebracht, die im Falle der neukantianischen Wertphilosophie schließlich ganz an die Stelle des Bezugs zur Natur des Menschen getreten wären; dieser sei durch ideale Werte ersetzt worden.[247] Zum Gegenstand der menschlichen Neugier und der sie erforschenden Wissenschaft geworden, ist die Natur der neuzeitlichen Rechts- und Moraltheorie nicht mehr als Ausgangspunkt der eigenen Reflexion und als Grundlage von Rechten und Normen begreiflich zu machen. Ganz in diesem Sinne bezieht sich auch Carl Schmitt in der Einleitung zur »Tyrannei der Werte« auf Ritter, indem er dessen Ebracher Diskussionsbeitrag zitiert: »Ritter bemerkte, daß der Wertbegriff im gleichen Maße aufkommt, in dem der Naturbegriff durch die moderne Naturwissenschaft zerstört wird; die Werte werden an die leer gewordene Natur herangetragen und ihr auferlegt.«[248]

Die Trennung dieser Wirklichkeit von den ethischen bzw. rechtlichen Normen, allgemein die Trennung von Sein und Sollen bedeutet einen nahezu selbstverständlichen Kernbestandteil der jüngeren Rechtstheorie und Rechtsphilosophie. Sie korrespondiert mit der Entstehung und dem Aufblühen eines Rechtspositivismus, welcher sich für das geltende Recht unabhängig von philosophischen Begründungsfragen interessiert bzw. solche in lediglich historisch-genealogischer Hinsicht berücksichtigt. Diese Entwicklung ist für Ritter Frucht einer Emanzipation und Verselbständigung des Rechts gegenüber der Philosophie und der traditionellen Einbindung in eine ethisch-politische Deutungstradition, die von Antike und Christentum geprägt war.[249] Gleichwohl rekurriere die Rechtsphilosophie

dung des Aufsatzes: »Es ist eine wahre Erlösung, den Nebel tausendjähriger Über-Redungen und scholastischer Verwertungen (zu Antworten auf ganz anders gemeinte Fragen) fallen zu sehen.« Schweda (Hg.), Die ›nicht selbstverständliche‹ Begegnung (wie Kap. 2, Anm. 42), 249.

245 Dies gilt insbesondere für »Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks« (1956; wie Kap. 1, Anm. 20); diesen Aufsatz hatte Schmitt bereits kurz nach seinem Erscheinen im Frühjahr 1956 gelesen und, wie sein Brief an Ritter vom 10. April 1956 belegt, auch unmittelbar auf das ihn in dieser Zeit beschäftigende Problem des Verfassungsvollzuges bezogen sowie einen Zusammenhang mit dem »subalternen Normativismus des letzten Jahrhunderts« und der »Aktualisierung eines ›Natur‹-Kernes« assoziiert. Vgl. Schweda (Hg.), Die ›nicht selbstverständliche‹ Begegnung (wie Kap. 2, Anm. 42), 209f. bzw. 221; Schönberger, Werte als Gefahr für das Recht? (wie Kap. 4, Anm. 227), insb. 62–65.

246 Ritter, Das bürgerliche Leben (wie Kap. 1, Anm. 20), 58.

247 Vgl. Ders., Das bürgerliche Leben (wie Kap. 1, Anm. 20), 69f.

248 Schmitt, Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), 29.

249 Vgl. Ritter, ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), insb. 142–144.

der Gegenwart wieder auf den Begriff des Naturrechts; es wird nämlich, akut infolge der Pervertierung des Rechts durch die nationalsozialistische Diktatur, nach einem Bestand übergeschichtlicher bzw. überpositiver Normen gesucht, die dem positiven Recht eine feste Grundlage zu bieten vermögen. Für Ritter ist das ein symptomatischer Befund: Es zeige sich darin, »daß die Trennung von Sollen und Sein, von Norm und Wirklichkeit so fest geworden ist, daß Normen nur im Transzendenten gesucht werden und so die Möglichkeit, sie in dem Geschichtlichen, ihm immanent, zu finden, von vorneherein [sic!] ausgeschlossen bleibt.«[250] Um dieses Naturrecht mit der geschichtlichen Wirklichkeit zu vermitteln, greife die Rechtstheorie darum »mit Vorliebe« auf Werttheorien zurück:

> Diese bringen die Normen menschlichen Seins und Handelns nicht aus dem, was ist, hervor, indem sie ihm auf den Grund gehen, sondern hypostasieren sie als an sich und unabhängig von der Wirklichkeit geltende »Werte« und »Ideen« zu einem transzendenten, bewußtseins- wie geschichtsunabhängigen Reich »idealen Seins«.[251]

Für Ritter kommt es nun philosophisch vorrangig darauf an, auf die Differenz des solcherart wertphilosophisch reaktualisierten Naturrechts und des Naturrechts in der philosophischen Tradition von Aristoteles bis auf die Wolffsche Schulphilosophie aufmerksam zu machen. So stellt er fest:

> [W]o aber die Rechtstheorie auf ihrem Wege methodisch im Hinausgehen über die positive und geschichtliche Rechtswirklichkeit […] das Naturrecht zu begreifen und aufzunehmen sucht, knüpft sie zwar an das Naturrecht als Gedanken an, geht aber nicht auch dazu weiter, es in seinen eigenen, in der praktischen Philosophie vermittelten Gründen und Voraussetzungen aufzufassen und so die philosophische Frage nach dem Grunde des Rechts im Verhältnis zur Rechtswirklichkeit neu aufzunehmen und in die Beziehung zu dieser zurückzubringen.[252]

Stattdessen werde das Naturrecht als transzendent vorgestellt. Der in ihm enthaltene Naturbegriff wird dadurch im Grunde bedeutungslos, semantisch entleert.[253] Die damit verbundene Frage nach dem Ende des klassischen Naturrechts verweist Ritter sodann darauf, die Gründe wieder einsichtig zu machen, die bei Aristoteles zur Ausbildung des Konzepts von auf Natur beruhenden Rechten geführt hätten. Man habe die Wahrheit des Naturrechts dort zu suchen, »wo der Geist zuerst das Gebäude errichtet, um dem von ihm Begriffenen den Ort zu geben, und nicht in der Zeit, für welche dieses nur noch das alte Gemäuer ist, das allenfalls der his-

250 Ders., ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 142, Anm. 30.
251 Ders., ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 142.
252 Ders., ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65) (Hervorhebung des Originals entfernt).
253 Vgl. Ders., ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 144.

torische Sinn als ehrwürdige Ruine bewahren mag.«[254] Insofern dient Ritter der Aufsatz »›Naturrecht‹ bei Aristoteles« auch dazu, die praktische Philosophie des Aristoteles in ihrer Einheit von Ethik und Politik aufs Neue zu entfalten, insbesondere zu zeigen, dass diese eben nicht voraussetzungslos, ausgehend von transzendent verstandenen Prinzipien und Werten deduktiv verfahrend vorgegangen sei, sondern umgekehrt bestrebt gewesen sei, sittliche wie juridische Normen der Wirklichkeit einer bestehenden politischen Gemeinschaft abzugewinnen. Das aristotelische Naturrecht ist nicht etwas, das der ethischen und politischen Wirklichkeit der Menschen als ein überpositives oder gar überzeitliches Ideal gegenübertritt. Es ist als dieser innewohnend zu begreifen und daher nicht aus abstrakten Werten, sondern der konkreten, beständig sich wandelnden Realität der Polis heraus stets neu zu bestimmen. Das *eine*, unveränderliche von Natur aus Rechte kann es für Aristoteles demnach nicht geben.[255]

Ritter geht es somit zum einen darum, auf die sachliche Differenz hinzuweisen, die zwischen dem Konzept des Naturrechts in der philosophischen Lehrtradition und seiner Wiedereinführung in der Rechts- und Moralphilosophie der Gegenwart besteht. Letztere setzt Trennungen von Legalität und Moralität, Staat und Gesellschaft, Normativität und Wirklichkeit voraus, die der aristotelischen Ethik fremd sind, kurz – in Ritters Begrifflichkeit: Sie gehen von der modernen Lebenswirklichkeit in ihrer Entzweiungsstruktur aus, die aber, um das Konzept des Naturrechts im Verständnis des Aristoteles wieder begreiflich zu machen, philosophisch erst überbrückt werden müsste. Diesseits dessen kann das neuere Konzept des Naturrechts nicht begreiflich machen, worin sein Bezug zur Natur des Menschen überhaupt besteht, wo es im Gegenteil von dieser zugunsten einer Sphäre idealer Werte abstrahiert. Mit Aristoteles lasse sich dagegen verstehen,

> daß ein auf die menschliche Natur gegründetes Recht nur da Begriff und Prinzip des Rechts zu sein vermag, wo die menschliche Natur nicht unbestimmt, sondern in ihrer Verwirklichung und so die aktuale Natur zur Substanz einer bestehenden politischen wie rechtlichen Ordnung wird. Das ist die allgemeine, nicht an die Polis gebundene Einsicht, die Aristoteles in der praktischen Philosophie begründet hat. Sie ist aus der Naturrechtstheorie, mit der die Geschichte der praktischen Philosophie zu Ende geht, verschwunden.[256]

Ritter geht über die bloß sachliche Feststellung dieser Differenz und ihrer Problematik allerdings insofern hinaus, als er sie auch dazu nutzt, sein Programm einer hermeneutischen Hypolepsis vorzustellen. Er sieht auch und gerade auf dem Boden der entzweiten Moderne die Möglichkeit, an die Einsicht des Aristoteles wieder anzuknüpfen und das Naturrecht aus einer Auslegung der (entzweiten) ge-

254 Ders., ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 146 (Hervorhebung des Originals entfernt).
255 Vgl. Ders., ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 150–158.
256 Ders., ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 177.

sellschaftlichen Wirklichkeit auf eine Verwirklichung menschlichen Seins hin zu gewinnen. Denn, anders als in der Theorie, sei in der geschichtlichen Wirklichkeit »das Entzweite konkret zusammengeblieben«.[257]

Schmitts vom juristischen und rechtsphilosophischen Interesse aus entwickelte Kritik des Wertbegriffs und des Wertdenkens trifft sich an dem Punkt mit Ritter, wo dieser in der Tradition Hegels der Philosophie Kants und des Idealismus eine leere und abstrakte Normativität zum Vorwurf macht und in der Konsequenz auch die Wertphilosophie und das erneuerte Naturrechtsdenken kritisiert. Eine analoge Kritik des Wertdenkens findet sich später auch bei verschiedenen Autoren aus Ritters Umfeld.[258] Sein hermeneutisch-hypoleptischer Versuch einer Wiederaufnahme der praktischen Philosophie in ihrer klassischen Gestalt und seine Absicht, darin dialektisch an die moderne Wirklichkeit des Menschen in ihrem Entzweiungscharakter – allerdings mitsamt dem in ihr inkorporierten Gehalt an Freiheitsrechten und ihrem individualistisch-autonomistischen Selbstverständnis – anzuknüpfen, bietet Schmitt einen philosophischen Referenzpunkt in seiner Kritik an der bundesrepublikanischen Gegenwart. Nichtsdestoweniger zeigen sich im Vergleich von Schmitts »Tyrannei der Werte« und Ritters Naturrechts-Aufsatz auch sehr deutlich die manifesten Differenzen ihrer beider Anliegen. Ritter jedenfalls ist denkbar weit davon entfernt, seine Kritik an Naturrechts- und Werttheorie in eine Kritik der Bundesrepublik, noch gar der modernen Welt insgesamt zu wenden. Zwar sieht er sich als Philosoph nicht mit verfassungsrechtlichen Fragen nach dem Verfassungsvollzug oder nach dem Verständnis der grundgesetzlichen Rechte als Ausdruck einer objektiven Wertordnung konfrontiert. Andererseits wäre es in seinem Sinne als Aufgabe der Philosophie zu verstehen, die gesellschaftliche Wirklichkeit auf die ihr innewohnende Normativität zu befragen – insofern auch die Ansprüche der freiheitlich-demokratischen Grundordnung des Grundgesetzes aufzunehmen –, nicht etwa, diese vom seinerseits normativen Standpunkt einer politischen oder gar politisch-theologischen Theorie aus zu qualifizieren bzw. zu disqualifizieren. Ritters Kritik am Begriff des Naturrechts und an der Wertphilosophie stellt den Standpunkt neuzeitlichen Autonomiedenkens und den Gedanken individueller Freiheitsrechte gerade nicht infrage, sondern artikuliert eher umgekehrt Zweifel daran, ob ein abstraktes transzendentalphilosophisches Verständnis menschlicher Autonomie und individueller Rechte geeignet sein kann, ihrer Normativität konkret zu Wirklichkeit zu verhelfen. Schmitts Unbehagen über das unmittelbare, zu Konkretion drängende Gelten normativ gesetzter

257 Ders., ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 178. »*Wir leben zugleich in der Gesellschaft und aus der geschichtlichen Herkunft. In der Wirklichkeit, in der der Mensch als Mensch actu besteht und ist, liegt die Vernunft und die Wahrheit des gegenwärtigen Rechts*, die daher den antithetisch fixierten Theorien verschlossen bleibt, die die geschichtliche und gesellschaftliche Natur des Menschen gegeneinander ausspielen.« (Hervorhebung im Original).

258 Vgl. z.B. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2006, 67–91.

Werte dürfte Ritter im Horizont einer aristotelischen Akt-und-Potenz-Ontologie eher fremd gewesen sein. Dass die Vorstellung einer im Laufe der Zeit zu Wirklichkeit hin drängenden, auf autonomem, vernünftigem Selbstsein beruhenden Wesensverfassung des Menschen den Kern des Ritterschen Geschichtsdenkens bildet, haben wir bereits gesehen. Aus diesem Grund stellt Ritter im Aufsatz »›Naturrecht‹ bei Aristoteles« im Rahmen der Entfaltung eines philosophischen Konzepts, das man als Ganzes für moderne Verhältnisse unangemessen bzw. als neoaristotelisch für individualitätsfeindlich und einseitig gemeinschaftsorientiert halten könnte, eine Parallelität der historischen Situationen heraus: Schon Aristoteles habe in der Weise der Philosophie auf eine Legitimitätskrise der althergebrachten ethischen Ordnung reagiert, und er habe dabei den Verweis auf eine schlichte Wiederherstellung der alten Sitten zur Lösung dieser Krise für unzureichend und verfehlt gehalten:

> Die Theorien, die das Rechte in der Erneuerung der Tradition und in der Teilhabe an einem Sein, das für es ein Jenseits ist, begründen wollen oder da, wo das Recht ›nur noch Brauch ist‹, überhaupt resignieren und sich mit Festsetzungen begnügen, haben für Aristoteles nicht erkannt, daß das ethisch Rechte solcher Begründungen nicht bedarf, weil es da, wo die Polis sich fertig gebildet hat, selbst die Bestimmtheit des Allgemeinen in sich trägt, die seinen Normen Verbindlichkeit verleiht.[259]

Absicht der Ritterschen Kritik ist hier allerdings zunächst einmal nur der Hinweis auf das Naturrechtsdenken in seiner ursprünglichen Bedeutung im Zusammenhang der aristotelischen Philosophie und in der antik-christlichen philosophischen Tradition. Im Rahmen seiner Philosophie verweist dies zugleich auf das Grundanliegen, die praktische Philosophie in ihrer Einheit auf dem Boden der Moderne zu aktualisieren und zu vergegenwärtigen; was seinen Rekurs auf das Naturrecht der philosophischen Tradition und des Rechtsdenkens der Gegenwart in ihrer Differenz angeht, so bleibt dieser von diesen weiterreichenden philosophischen Intentionen zunächst inhaltlich unabhängig.

Diese – von Ritter freilich nicht geltend gemachte – Differenz zwischen ihm selbst und Carl Schmitt verweist letztlich über die Fragen nach dem Wertbegriff und seinen juristischen Implikationen hinaus auf das Problem von Relativismus und Subjektivismus. Dieses scheint, auf dem Umweg über das Wertdenken, für Schmitt nun auch den Prinzipien moderner Staatlichkeit inhärent zu sein. Statt absolute Normen zu kennen und anzuerkennen, ist grundsätzlich jedes selbst in der Verfassung grundlegend anerkannte Recht als Wert dispositions- und abwägungsfähig. Durch die überpositive Interpretation dieser Rechte als Naturrechte werde der letztlich vergebliche Versuch unternommen, dieser Konsequenz zu entgehen. Durch den Wertbegriff ist der Weg zu einer jeden auf der Grundlage sich wandelnder Macht- und Interessenkonstellationen nur denkbaren Umwer-

259 Vgl. Ritter, ›Naturrecht‹ bei Aristoteles (wie Kap. 3, Anm. 65), 164f., Zitat 165.

tung bereits geebnet. Umgekehrt aber erscheinen vor diesem Hintergrund auch all jene Tugenden und Normen, Rechte und Pflichten, die in der Vergangenheit aus einer verbindlichen, namentlich religiös geprägten Ordnung heraus als objektiv verstanden wurden, retrospektiv als bloße Werte, deren subjektivistischen Charakter man vormals nur nicht erkannte. Schmitts Kritik an einer »Tyrannei der Werte« ist zweifellos in dem Punkt nicht von der Hand zu weisen, wo sie die Abwesenheit einer solchen als verbindlich anerkannten, Gesellschaften integrierenden Ordnungsvorstellung feststellt. Diese Verfassung moderner Lebenswirklichkeit mag man bedauern bzw. vor ihr innewohnenden Gefahren warnen, wie Schmitt es unternimmt, indem er etwa darauf aufmerksam macht, dass die politische Neutralisierung letzter Werte und Wahrheit – insbesondere religiöser Art – als solche mitnichten eine hinreichende Grundlage für Frieden und Freiheit biete. Christoph Schönberger fasst diese These knapp zusammen: »Werte können dem Gemeinwesen und seinem Recht keinen festen Grund bieten, sie verschärfen vielmehr dessen Probleme.«[260] Wo diese Feststellung auch gute Gründe hat, bleibt doch gleichwohl fraglich, woher der von Schmitt vermisste feste Grund des Gemeinwesens unter Bedingungen von Pluralismus und individueller Freiheit gewonnen werden könnte, ohne diese wiederum infrage zu stellen. Schmitt nimmt denn auch keine Stellung zu Fragen sozialer Pluralität und Homogenität.[261] An die Stelle der Werte und ihrer immanenten Wertlogik lässt sich nicht umstandslos, bei aller Einsicht in den Wertcharakter der Werte, ein alternatives ethisches oder juridisches System von Tugenden und Normen setzen, welches in seiner Objektivität erkannt und universal anerkannt würde.

Schmitts Kritik der Wertphilosophie und ihrer Folgewirkungen für Rechtsordnung und Rechtsprechung erscheint so als eine Variation seiner Liberalismuskritik im Zusammenhang der jungen Bundesrepublik. Er bringt jedenfalls eine Gegnerschaft gegenüber der politisch-rechtlichen Ordnung der Bundesrepublik zum Ausdruck, wie sie sich seit ihrer Gründung 1949 entwickelt hat und die in seinem Umfeld und im Kreis um Ernst Forsthoff nicht selten gewesen ist.[262] Daher reartikuliert er ein politisches Einheitsdenken, dem die Vorstellung einer dezidiert freiheitlichen und tendenziell pluralistischen – wie durch den plural konstituierten Wertbegriff impliziert – Staatsbegründung fremd ist.[263] Diese Liberalismus- und Modernekritik Schmitts, die von Joachim Ritter bei aller mit Schmitt geteilten Kri-

260 Schönberger, Werte als Gefahr für das Recht? (wie Kap. 4, Anm. 227), 57.
261 Vgl. Ders., Werte als Gefahr für das Recht? (wie Kap. 4, Anm. 227), 76.
262 Vgl. Ders., Werte als Gefahr für das Recht? (wie Kap. 4, Anm. 227), 58f. Ebenso geht auch Forsthoffs Ebracher Vortrag über »Tugend und Wert in der Staatslehre«, an den sich die Tyrannei-der-Werte-Diskussion anschließt, von der Feststellung aus, dass »das Legalitäts-System des bürgerlichen Rechtsstaates mit einem Wort und Begriff wie *Tugend* nichts mehr anzufangen weiß.« Mit diesen Worten wird Forsthoff auch zitiert von Schmitt, Tyrannei der Werte (wie Kap. 4, Anm. 224), 9 (Hervorhebung im Original). Zu Forsthoffs Kritik des wertmaterialen Verfassungsverständnisses in der Bundesrepublik vgl. insb. Meinel, Der Jurist in der industriellen Gesellschaft (wie Kap. 2, Anm. 61), 416–425.
263 Vgl. Schönberger, Werte als Gefahr für das Recht? (wie Kap. 4, Anm. 227), 84.

tik am Wertdenken nicht mitvollzogen wird, werden wir im Folgenden zunächst im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Hans Blumenberg und der Selbstbehauptung bzw. Selbstermächtigung des modernen Menschen näher untersuchen, ehe wir im Anschluss auf die Schmitt-Rezeption im Kreis des Collegium Philosophicum zurückkommen.

4.2.2 Die Neuzeit und ihre Legitimitäten: Blumenberg, Schmitt und die politische Theologie

Bereits in der ersten Fassung der *Legitimität der Neuzeit* hatte Hans Blumenberg festgestellt, der Satz »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe«[264] bringe gerade nicht etwas für die *Moderne* Charakteristisches zum Ausdruck. Im Gegenteil seien die Reste einer Verabsolutierung und metaphysischen Aufladung politischer Begriffe, welche in die Schmittsche Bestimmung einer politischen Theologie eingingen, nie spezifisch modern gewesen. Wer den Ausnahmezustand als Normalität des Politischen suggeriere; wer die Position eines politischen Primats entlang der theologischen Bestimmung göttlicher Allmacht konzipiere; wer schließlich mit einem rigorosen Dezisionismus »an der Entscheidung der großen Alternativen, der Optimismen und Pessimismen hinsichtlich der Welt und des Menschen, mit Unbefangenheit gegenüber den Konsequenzen teilnahm und dadurch die politischen Ideen in die Schärfe dieser Differenzen hineinzog« – der werde damit weniger einer Modernität in Politik und Staatslehre gerecht, als dass er vormoderne, theologisch eingefärbte Vorstellungen von Macht und Entscheidung in die Gegenwart hineinziehe. Für die Begriffe der Kritik Blumenbergs hat dies zur Folge, dass entsprechend das Politische zu einer in der Neuzeit umzubesetzenden Funktion vormoderner Gesellschaften wird und somit »zur Erzeugung des Scheins der Säkularisierung verurteilt« ist.[265] In der Weise, wie Schmitt die Begriffe der modernen Staatslehre fasst, ist eine wie auch immer moderne, jedenfalls nicht auf eine Zuweisung letzter, unbedingter Machtbefugnisse, sondern auf partizipatorische Verfahren und

264 Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 2004, 43, URL: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015037269035 (Zugriff vom 01.12.2015). Zur Schmitt-Blumenberg-Diskussion vgl. im Übrigen: Wolfgang Hübener, Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne, in: Jacob Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien [u.a.] 1983, 57–76, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00046089/image_56 (Zugriff vom 01.12.2015); Faber, Von der »Erledigung jeder Politischen Theologie« (wie Kap. 4, Anm. 180); Ruth Groh, Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts, Frankfurt a.M. 1998, insb. 156–184, URL: http://books.google.de/books?id=1pEUAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Dies., Carl Schmitts gnostischer Dualismus: Der boshafte Schöpfer dieser Welt hat es so eingerichtet (…), Münster 2014, URL: http://books.google.de/books?id=wAKdAwAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

265 Vgl. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1966] (wie Kap. 4, Anm. 48), 60f., Zitate 61.

die Anerkennung von bürgerlichen Freiheitsräumen verpflichtete Politik aus der Perspektive Blumenbergs bei Schmitt von vornherein mit dem Stigma behaftet, ein die eigentlich wichtigen Fragen umgehendes und im Grunde illegitimes Säkularisat zu sein.

Fand sich diese implizite und explizite Auseinandersetzung mit Carl Schmitt in der ersten Auflage der *Legitimität der Neuzeit* noch etwa auf einer Doppelseite am Ende eines Abschnitts, so ging sie in die Neufassung des Jahres 1974 im Rang eines eigenständigen Kapitels ein: »Politische Theologie I und II«.[266] Schmitt rückte damit bei Blumenberg, neben Karl Löwith, in die Position eines Hauptgegners.[267] Provoziert hatte Carl Schmitt dies selbst, insofern er Blumenberg im Nachwort zu seiner 1970 erschienenen Schrift *Politische Theologie II*,[268] die sich der »Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie« widmete, repliziert hatte. Vordergründig bildete dieser Band eine späte Auseinandersetzung mit einem bereits 1935 erschienenen Buch seines einstigen Freundes Erik Peterson, der bereits zehn Jahre zuvor verstorben war.[269] Schmitts Nachwort allerdings trug dann seine Antwort auf Blumenbergs Kritik aus der ersten Auflage der *Legitimität der Neuzeit* nach.[270] Wo Peterson

266 Vgl. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 99–113.

267 In beiden Fassungen der *Legitimität der Neuzeit* wird im Übrigen Schmitts politisch-theologische These, politische und juristische Begriffe seien letztlich – und zwar in einem systematischen, nicht nur genealogischen Sinne – säkularisierte Theologumena, zunächst als ein allgemeines Beispiel in einer Reihe mit analogen Säkularisierungsthesen eingeführt, vgl. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1966] (wie Kap. 4, Anm. 48), 18 bzw. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 21. Dass Schmitts Äußerungen zu Blumenberg in *Politische Theologie II* darüber hinaus maßgeblich zur Reformulierung des ersten Teils der *Legitimität der Neuzeit* beigetragen haben dürften, das lässt sich aus Blumenbergs erstem persönlichen Schreiben an Schmitt vom 24. März 1971 schließen, worin er Letzterem gegenüber bekundet: »daß ich durch keine der bisherigen Äußerungen zu meinem Buch so innerviert worden bin, über den dort erreichten Stand hinaus weiter zu gehen, als durch die wenigen Seiten Ihrer Auseinandersetzung mit meinem Buch.« Hans Blumenberg/Carl Schmitt, Briefwechsel 1971–1978 und weitere Materialien, hg. von Alexander Schmitz und Marcel Lepper, Frankfurt a.M. 2007, 105, URL: http://books.google.de/books?id=5U3XAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

268 Carl Schmitt, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1996, hier insb. 85–98, URL: http://hdl.handle.net/2027/inu.39000003690778 (Zugriff vom 01.12.2015).

269 Bezugspunkt ist für Schmitt Erik Petersons Buch *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* (Leipzig 1935, URL: http://books.google.de/books?id=StQPGuG_M9EC [Zugriff vom 01.12.2015]), welches die Erledigung jeder politischen Theologie zu zeigen beansprucht hatte – gegen Schmitt, mit dem Peterson seit Mitte der 1920er Jahre befreundet war, aber auch gegen die zeitgenössische Reichstheologie. Ausführlich und differenziert zu diesen Zusammenhängen vgl. Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg/Basel/Wien 1994, insb. 727–830. Darüber hinaus ist es eine berechtigte Frage, ob man die politische Theologie überhaupt erledigen kann, indem man sie eschatologisch relativiert, oder ob Peterson damit nicht lediglich eine andere Variante politischer Theologie vertritt als Carl Schmitt; vgl. Henning Ottmann, Geschichte des politischen Denkens, Bd. 4: Das 20. Jahrhundert, Teilbd. 1: Der Totalitarismus und seine Überwindung, Stuttgart/Weimar 2010, 264f.

270 Die Auseinandersetzung mit der *Legitimität der Neuzeit* wird Schmitt zum Anlass, die ursprünglich nur als Freundesgabe für Hans Barion konzipierte Schrift doch auch als selbständige Publikation vorzulegen. Vgl. Alexander Schmitz/Marcel Lepper, Logik der Differenzen und Spuren des

die politische Theologie noch namens der Theologie erledigt zu haben meinte, da verhalte es sich Schmitt zufolge einige Jahrzehnte später grundsätzlich anders:

> Heute bedarf es dazu nicht einmal mehr eines Gottes. Es genügt eine Selbst-Behauptung, Selbst-Bestätigung und Selbst-Ermächtigung, eine der vielen Wort-Zusammensetzungen mit Selbst, ein sogenannter Autokomposit, um unabsehbare neue Welten aufscheinen zu lassen, die sich und sogar die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit selber produzieren, wenigstens die Laboratoriumsbedingungen.[271]

Carl Schmitt identifiziert Blumenbergs Position durchaus zu Recht als denkbar schärfsten Gegensatz zu seiner eigenen politischen Theologie; dementsprechend sarkastisch berichtigt er den Titel der Erstausgabe der *Legitimität der Neuzeit* in seinem persönlichen Exemplar handschriftlich zu: »Selbstlegitimierung der Neuzeit durch Neu-Gier«.[272] Blumenberg ist ihm der Apologet einer selbstgerechten und sich selbst genügenden Neuzeit, die die absoluten Ansprüche eines religiös geprägten Weltverständnisses nicht mehr auf sich selbst beziehen will bzw. nur mehr in einer im Grunde großzügigen Geste in vakant gewordenen Funktionsstellen übernimmt. Im Zentrum dieser Blumenbergschen Rechtfertigung der Neuzeit aber stehe ihre Neuheit; eine für Schmitt höchst bemerkenswerte Umkehrung aller bis dahin üblichen Legitimitätsbegriffe, die auf »Dauer, Alter, Herkommen und Tradition« des zu Legimitierenden orientiert waren – »eine ganze Konterbande alter Begriffe und Umbesetzungen« –, was Schmitt zu dem Einwand veranlasst, Blumenberg müsse wohl im Grunde vielmehr eine *Legalität* der Neuzeit gemeint haben, das heißt eine strenge und kohärente Gesetzmäßigkeit ihrer Begründung anhand der eigenen, neuartigen Maßstäbe.[273] Dieses Neue der Neuzeit beruhe so letztlich auf einer Selbstermächtigung des Menschen und seiner Neugier bzw. Wissbegierde, für die Blumenberg zufolge – so zitiert ihn auch Schmitt – ihre »Rechtfertigungsunbedürftigkeit« charakteristisch ist.[274] Für Schmitt ist das ein »Autismus« innerhalb der Argumentation: »Ihre Immanenz, die sich polemisch gegen eine theologische Transzendenz richtet, ist nichts anderes als Selbst-Ermächtigung.«[275]

Ein anderer, vielleicht entscheidenderer Punkt ist Schmitt jedoch der für seine Begriffe entpolitisierte Charakter der enttheologisierten Neuzeit. Schmitt ver-

Gemeinsamen: Hans Blumenberg und Carl Schmitt, in: Hans Blumenberg/Carl Schmitt, Briefwechsel 1971–1978 und weitere Materialien, hg. von Alexander Schmitz und Marcel Lepper, Frankfurt a.M. 2007, 253–306, hier 255, URL: http://books.google.de/books?id=5U3XAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

271 Schmitt, Politische Theologie II (wie Kap. 4, Anm. 268), 12.

272 Vgl. die entsprechende Abbildung in Blumenberg/Schmitt, Briefwechsel 1971–1978 (wie Kap. 4, Anm. 270), 88.

273 Vgl. Schmitt, Politische Theologie II (wie Kap. 4, Anm. 268), 86–88, Zitate 86 bzw. 87.

274 Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 393; vgl. auch Schmitt, Politische Theologie II (wie Kap. 4, Anm. 268), 88.

275 Ders., Politische Theologie II (wie Kap. 4, Anm. 268), 88f.

schränkt an dieser Stelle die Überlegungen seiner *Politischen Theologie* mit der in seiner Schrift über den *Begriff des Politischen* gegebenen Bestimmung des Politischen durch die existentiell zu verstehende Unterscheidung von Freund und Feind als dem höchsten Intensitätsgrad von Assoziation bzw. Dissoziation.[276] Es ist die theologische Begründung des Begriffs des Politischen selbst, die im Mittelpunkt des Nachworts von *Politische Theologie II* steht, und zwar mithilfe des gnostischen Bildes der Entzweiung von Schöpfer- und Erlösergott.[277] Indem Blumenberg die Neuzeit nicht nur als Überwindung des christlich-theologischen Mittelalters, sondern auch als zweite und gelungene Überwindung der Gnosis behauptet,[278] errichte er, so Schmitt, die Fiktion einer nicht nur theologisch, sondern auch politisch neutralisierten Neuzeit – jedenfalls gemessen an der Freund-Feind-Unterscheidung des Politischen, die in der enttheologisierten und nachgnostischen Neuzeit kollabiert.[279] Die sich dem Absoluten verweigernde Neuzeit verweigert sich in letzter Konsequenz auch der spezifisch politischen Entscheidung über Freund und Feind. Ja, wie Blumenberg schon in der Erstfassung der Legitimität der Neuzeit festgehalten hatte:

> Wenn nicht mehr daran geglaubt werden kann, daß die Entscheidung zwischen Gut und Böse in der Geschichte unmittelbar bevorsteht, daß jeder politische Akt an dieser Entscheidung teilnimmt, verliert sich die Suggestion des Ausnahmezustandes als der Normalität des Politischen, dessen Technik dem Typus der großen Verwaltungen ähnlicher wird als den Blitzen des Zeus und den Dekreten der Prädestination. Die Zumutungen des unbegrenzten Opfersinns und des totalen Aufgebots der Kräfte und Güter verlieren in dem Maß an beschwörender Effektivität, in dem der Inbegriff des politischen Primats: die politische Bestimmung dessen, was als unpolitisch zu gelten hat – die Analogie zur theologischen Bestimmung dessen, was ›weltlicher‹ Kompetenz überlassen bleibt –, sich nicht mehr auf den absoluten Charakter der Gefährdungen des Staates und der Lebensform seiner Bürger berufen kann.[280]

276 Vgl. Schmitt, Begriff des Politischen (wie Kap. 3, Anm. 166), hier insb. 26f. Diese »Projektion der Freund-Feind-These in die Politische Theologie« bedeutet einen Teil einer im Spätwerk Schmitts immer wieder anzutreffenden Neuerschließung des eigenen Werks, wie Alexander Schmitz und Marcel Lepper beobachtet haben (Dies., Logik der Differenzen [wie Kap. 4, Anm. 270], 273). Schmitt selbst hatte freilich bereits in der Vorbemerkung zur zweiten Ausgabe seiner *Politischen Theologie* von 1933 bemerkt, dass auch und gerade die Entscheidung darüber, ob eine Theologie eine politische oder eine unpolitische sei, eine politische Entscheidung sei (vgl. Schmitt, Politische Theologie [wie Kap. 4, Anm. 264], 7).

277 Vgl. Groh, Arbeit an der Heillosigkeit (wie Kap. 4, Anm. 264), 156.

278 Vgl. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 138.

279 Vgl. Schmitt, Politische Theologie II (wie Kap. 4, Anm. 268), 92f.

280 Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1966] (wie Kap. 4, Anm. 48), 60, bzw. in der Neufassung – mit einigen Veränderungen – Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 101. Dort endet das entsprechende Zitat dann folgendermaßen: »Das Ende des Primats des Politischen wird erkennbar an der diffusen Behauptung von seiner Allgegenwart. Denn nicht darin, daß alles politisch ist, besteht jener Primat, sondern darin, daß die Bestimmung dessen, was als unpolitisch zu gelten hat, ihrerseits als politische Kompetenz begriffen wird – in Analogie zur vormaligen theologischen Bestimmung dessen, was ›weltlicher‹ Kompetenz überlassen bleibt.«

Für Schmitt aber bleibt der gnostische Dualismus von Schöpfergott und Erlösergott »in jeder änderungs- und erneuerungsbedürftigen Welt unentrinnbar und unausrottbar immanent gegeben.«[281] Und infolgedessen könne man auch

> die Feindschaft zwischen Menschen nicht dadurch aus der Welt schaffen, daß man die Staatenkriege alten Stils verbietet, eine Weltrevolution propagiert und die Welt-Politik in Welt-Polizei zu verwandeln sucht. Revolution im Unterschied zu Reformation, Reform, Revision und Evolution, ist eine feindliche Auseinandersetzung. Der Herr einer zu ändernden, d.h. verfehlten Welt (dem die Änderungsbedürftigkeit zugerechnet wird, weil er sich der Änderung nicht fügen will, sondern sich ihr widersetzt) und der Befreier, der Bewirker einer veränderten, neuen Welt können nicht gut Freunde sein. Sie sind sozusagen *von selbst* Feinde. *En temps de révolution tout ce qui est ancien est ennemi* (Mignet).[282]

Entscheidend ist für Schmitt mithin, dass sich die Kernfrage des Politischen, die Frage nach dem Feind, auch und gerade in einer enttheologisierten Neuzeit *nicht* erledige, obschon diese eben das suggeriere. Dabei werde die Frage nach dem Feind als eine Funktion der alten politischen Theologie umbesetzt »in eine der Prätention nach total neue, reine Weltlichkeit und humane Menschlichkeit«.[283] So heißt es in der sechsten von sieben abschließenden Thesen, mit denen Schmitt von Blumenberg ausgehend die Position seines theoretischen Gegners zu karikieren versucht:

> Der Neue Mensch ist aggressiv im Sinne des unaufhörlichen Fortschritts und unaufhörlicher Neu-Setzungen; er lehnt den Feindbegriff und jede Säkularisierung oder Umbesetzung alter Feindvorstellungen ab; er überholt das Veraltete durch das wissenschaftlich-technisch-industriell Neue; das Alte ist nicht der Feind des Neuen; das Alte erledigt sich selbst und von selbst in dem wissenschaftlich-technisch-industriellen Prozeß-Progreß, der das Alte entweder – nach dem Maß neuer Verwertbarkeit – verwertet, oder als unverwertbar ignoriert, oder als störenden Unwert vernichtet.[284]

Es gibt also eine Kontinuität politischer Theologie, auch in einer Gegenwart, in der eine ökonomisch und technisch induzierte Neutralisierung von Staat und Politik sich durchgesetzt habe. Für Schmitt geht sie auf den letztlich *politischen* Charakter der Theologie zurück, näherhin, wie er im Nachwort von *Politische Theologie II* ausführt, auf die Unterscheidung von Schöpfergott und Erlösergott im Sinne eines Feindschaftsverhältnisses, welches Schmitt christlich-theologisch aufzuheben versucht. »Nemo contra deum nisi deus ipse«, zitiert Schmitt Johann Wolfgang

281 Schmitt, Politische Theologie II (wie Kap. 4, Anm. 268), 93.
282 Ders., Politische Theologie II (wie Kap. 4, Anm. 268), 93f. (Hervorhebung im Original).
283 Ders., Politische Theologie II (wie Kap. 4, Anm. 268), 96.
284 Ders., Politische Theologie II (wie Kap. 4, Anm. 268), 97f.

Goethe; im Sinne christlicher Trinität sei es jedoch zugleich derselbe Gott.[285] Die normative Differenz zwischen seiner Bewertung der Neuzeit und der Blumenbergs hebt Schmitt auf diese Weise in eine theologische und metaphysische Dimension. So kann Schmitt einerseits Petersons Erledigung der politischen Theologie als »Legende« zurückweisen, andererseits Blumenbergs Neuzeitverständnis abermals als Selbstgerechtigkeit der Neuzeit gegenüber ihren historischen und legitimatorischen Grundlagen verwerfen. Ist das aber etwas anderes als eine bloße Reprise des bereits von Blumenberg festgestellten Dissenses? Zumindest kehrt es das Bewertungsverhältnis in Schmittscher Perspektive um. Wo Blumenberg Schmitt als Säkularisierungstheoretiker theoretisch-inhaltlich aus der Neuzeit, zurück hinter die Epochenschwelle verbannt hatte, kehrt Schmitt dessen Beharren auf einer Rechtfertigungs*un*bedürftigkeit der Neuzeit zu einer blanken Selbstermächtigung um und verweist Blumenberg so auf eine im Sinne der politisch-theologischen Freund-Feind-Differenz epochenübergreifend verständliche Position: die der Auflehnung der Welt gegen ihren Schöpfer. Blumenbergs Verteidigung der Neuzeit wäre so selbst ein Akt politischer Theologie, insofern die dezidierte neuzeitliche Abkehr von Absolutheitsansprüchen und gerade ihre religiöse und weltanschauliche Neutralität für Schmitt als politischer Akt verständlich wird, das heißt als eine Bestimmung von Freund-Feind-Verhältnissen.[286]

Die Blumenberg-Schmitt-Debatte ist eine Debatte um die Deutung der Neuzeit und ihrer Ansprüche, ihr Selbstverständnis. Die Positionen sind gegensätzlich und werden von beiden auch als gegensätzlich verstanden; daher rührt die Produktivität der Diskussion und das in einem Briefwechsel dokumentierte gegenseitige Interesse.[287] Dementsprechend kommt denn auch die Neufassung der *Legitimität der Neuzeit* zu dem Ergebnis, der bereits zitierte Satz Carl Schmitts, »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische

285 Der Bogen der Schmittschen Argumentation in der Verknüpfung von politischer Theologie und der Freund-Feind-Lehre als dem Kriterium des Politischen führt im Nachwort der *Politischen Theologie II* von einer Auslegung des *Stasis*-Begriffs bei Gregor von Nazianz über die Gnosis bis hin zur Interpretation dieses von Schmitt bereits an anderer Stelle angeführten Satzes, welchen er auf ein Dramenfragment von Jakob Michael Reinhold Lenz zurückführt, *Catharina von Siena* (vgl. Schmitt, Politische Theologie II [wie Kap. 4, Anm. 268], 90–96). Der »ungeheure Spruch« entstammt dem zwanzigsten und letzten Buch von Goethes Autobiographie *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*; vgl. Johann Wolfgang Goethe, Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche [= Frankfurter Goethe-Ausgabe], Bd. 14, hg. von Klaus-Detlef Müller, Frankfurt a.M. 1986, 842. Gegen Schmitt eine polytheistische Deutung des Spruchs bekräftigt Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 2006, URL: http://books.google.de/books?id=kPoIAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015), und zwar dort im Vierten Teil »Gegen einen Gott nur ein Gott«, 433–604, hier insb. 599–602. Vgl. dazu ferner Groh, Arbeit an der Heillosigkeit (wie Kap. 4, Anm. 264), 173–177.

286 Vgl. Groh, Arbeit an der Heillosigkeit (wie Kap. 4, Anm. 264), 163–168.

287 Vgl. Blumenberg/Schmitt, Briefwechsel 1971–1978 (wie Kap. 4, Anm. 270), wo im Falle Blumenbergs auch weitere Auseinandersetzungen mit Schmitt dokumentiert werden, obschon dieser im Anschluss an die Neufassung des ersten und zweiten Teils der *Legitimität der Neuzeit* den Themenbereich von Säkularisierung und politischer Theologie hinter sich lässt.

Begriffe«, biete »die stärkste Form des Säkularisierungstheorems.«[288] Wie für Schmitt Blumenberg paradigmatischer Apologet einer selbstzufriedenen verweltlichten Neuzeit ist, so ist für Blumenberg Schmitt nicht nur ein entschiedener Verfechter der Säkularisierungstheorie, sondern auch des untergründigen Fortwirkens theologischer Kräfte bis in eine vorgeblich von religiösen Rückbindungen freie moderne Gegenwart. Blumenberg scheint jedoch der Gedanke, Politik und Recht würden noch in der Moderne auf vormoderne, theologisch imprägnierte Begrifflichkeiten zurück- und diese säkularisiert aufgreifen, wenig überzeugend, sogar »merkwürdig«. Näherliegend scheint ihm die Umkehrung dieses Zusammenhangs: In Anbetracht einer von Rationalismus und Aufklärung vollzogenen Absehung von Ausnahmezuständen und wundergleichen Eingriffen absoluter Instanzen in die Ordnung der Natur wie des Staates diene Schmitt der Hinweis auf die »theologische Phänomenalität der politischen Begriffe« eher zum Ausdruck einer »absoluten Qualität politischer Realitäten«, wie sie eben doch noch gegeben sein könne, als zum Nachweis einer tatsächlichen Säkularisierung dieser Begriffe. Der Hinweis auf die fortdauernde Möglichkeit und Wirklichkeit politischer Ausnahmefälle macht noch nicht den Rückgriff auf theologische Begrifflichkeit und ihre säkularisierende Anverwandlung notwendig. Eher schon erscheint Schmitts politische Theologie als eine metaphorische Reverenz an eine absolute Sprache der Theologie in politisch absoluten Situationen, der Revolution etwa oder auch der Gegenrevolution.[289] Blumenberg fasst daher eine Bemerkung Schmitts aus *Politische Theologie II*, da dieser relativierend davon spricht, lediglich auf eine »systematische Struktur-Verwandtschaft von theologischen und juristischen Begriffen«[290] hingewiesen haben zu wollen, so auf, dass sich das bei Schmitt zugrunde liegende Verständnis der Säkularisierung im Vergleich zur *Politischen Theologie* (1922) wohl gewandelt habe. Sie impliziere nun »keine Behauptung mehr über die Herkunft

288 Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 102. Dazu schreibt Blumenberg in seinem Brief vom 24. März 1971 an Schmitt: »Mit ist erst aus Ihrer Kritik vollends klargeworden, daß ich Ihre Position durch die Nivellierung auf den spezifischen Gebrauch der Kategorie Säkularisierung am ehesten verharmlost habe.« (in: Blumenberg/Schmitt, Briefwechsel 1971–1978 [wie Kap. 4, Anm. 270], 105). Schmitt hatte in *Politische Theologie II* moniert, dass es bei Blumenberg zu einer »pauschale[n] Vermischung meiner Thesen mit allen möglichen konfusen Parallelisierungen religiöser, eschatologischer und politischer Vorstellungen« gekommen sei (Schmitt, Politische Theologie II [wie Kap. 4, Anm. 268], 86), ein Einwand, den Blumenberg als berechtigt anerkennt.

289 Vgl. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 102–104. Blumenberg weist in diesem Zusammenhang insbesondere auf die Differenz zwischen einer an theologischen Beständen orientierten juristischen und politischen *Analogie*bildung, wie Schmitt sie gegenrevolutionären Autoren wie Bonald, de Maistre und Donoso Cortes zuschreibt, und einer tatsächlichen säkularisierenden Substanz-*Umwandlung* von Begriffen hin: »Analogien sind eben gerade keine Umwandlungen«, sondern Metaphern. Vgl. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 103, bzw. Schmitt, Politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 264), insb. 43–45.

290 Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 104; er zitiert an dieser Stelle Schmitt nach einer Anmerkung in: Schmitt, Politische Theologie II (wie Kap. 4, Anm. 268), 79, Anm. 1.

der einen Struktur aus der anderen oder beider aus einer gemeinsamen Vorform«; politische Theologie sei also im Grunde nichts anderes als eben eine Analogiebildung: Was etwa der Allmacht in politischer wie theologischer Hinsicht gemein sei und strukturell vergleichbar, das sei der Allquantor. Ob das dazu berechtige, »für die staatstheoretische Seite von einer ›politischen Theologie‹ zu sprechen?«[291] Diese rhetorisch aufgeworfene Frage Blumenbergs wird von Schmitt im Rahmen der Korrespondenz freilich entschieden bejaht.[292]

Schmitts politische Theologie wird von Blumenberg deshalb als »stärkste Form des Säkularisierungstheorems« wahrgenommen, weil sie die Säkularisierung nicht lediglich als Form eines Entzuges theologischer Substanz vorstellt und die Theologie, insofern politisch, zugleich nicht etwa unmittelbar weltlich umsetzen will, sondern diese vielmehr als im Hintergrund wirkend begreift: Sie verbürgt die »Weltlichkeit« in ihrem Bestand. Dem wiederum liege, so Blumenberg, bei Schmitt die Vorstellung zugrunde, dass es Konflikte von Substanzen gar nicht geben könne. Politische Konflikte seien für Schmitt keineswegs unmittelbar etwa auf divergierende Überzeugungen von einer religiösen Wahrheit, auf Differenzen im Hinblick auf die Substanz zurückzuführen: »Militanz ist nicht Funktion von Substanz«,[293] so Blumenberg mit Bezug auf Schmitt, den er wie folgt zitiert:

> Ein Konflikt ist immer ein Streit von Organisationen und Institutionen im Sinne konkreter Ordnungen, ein Streit von *Instanzen* und nicht von *Substanzen*. Die Substanzen müssen erst eine *Form* gefunden, sie müssen sich irgendwie *formiert* haben, ehe sie überhaupt als streitfähige Subjekte, als *parties belligérantes*, einander entgegentreten können.[294]

Die von Schmitt angesprochene politisch-theologische Säkularisierung sei dementsprechend auch nicht als ein Substanzentzug zu verstehen, sondern als Versuch einer Entprivatisierung von Religion insofern, als sie die Zahl streitfähiger Instanzen durch Kontrolle dessen, was aus dem Bereich der theologischen und religiösen Überzeugungen in politische Wirksamkeit überführt wird, reduziere:

> Sie [die politische Theologie] muß das Dekretierbare herauspräparieren, um den Luxus strafbar zu machen, der sich ein Mehr als Zuständigkeit der

291 Vgl. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 104f.

292 Vgl. Schmitts Brief an Blumenberg vom 20. Oktober 1974 (Blumenberg/Schmitt, Briefwechsel 1971–1978 [wie Kap. 4, Anm. 270], 120; vgl. dort auch im Nachwort von Schmitz/Lepper, Logik der Differenzen [wie Kap. 4, Anm. 270], 265). Gleichermaßen beantwortet Schmitt auch – in einem Brief an Blumenberg vom 24. November 1974 – die von diesem aufgeworfene Frage nach »Identität oder Mutation des Verständnisses von ›Säkularisierung‹« seiner politischen Theologie (vgl. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] [wie Kap. 4, Anm. 45], 104) wie folgt: »ich sage: Identität *und Kontinuität*, und damit befinden wir uns in spezifisch juristischen Gedanken-Strukturen.« Blumenberg/Schmitt, Briefwechsel 1971–1978 (wie Kap. 4, Anm. 267), 125 (Hervorhebung im Original).

293 Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 105.

294 Schmitt, Politische Theologie II (wie Kap. 4, Anm. 268), 83 (Hervorhebung im Original); so auch bei Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 105f.

> Überzeugung vorbehalten will. Es ist nicht eine verweltlichte Theologie, sondern die Selektion des weltlich Erträglichen aus der Theologie, das dann seinerseits als Norm des Dekretierten ausgegeben werden kann.[295]

Die politische Theologie übernehme die Funktion einer die theologische Substanz auf politische und gesellschaftliche Verträglichkeit hin prüfenden und selektierenden, übergeordneten Entscheidungsinstanz. Sie lässt zwar den Wahrheitsanspruch der Substanz unangetastet – diese »kann auf der Ebene der Instanzen nicht verändert, wohl aber im Maße ihrer öffentlichen Verträglichkeit integriert und damit als Rechtstitel der Insistenz auf der privaten Autonomie entschärft werden.«[296] Die politische Theologie nimmt aber diesen Wahrheitsanspruch auch nicht als Rechtfertigung in Anspruch, rückt die Wahrheit also gewissermaßen aus dem Feld des in der politischen Wirklichkeit unmittelbar Relevanten hinaus. – Blumenberg: »*Auctoritas, non veritas facit legem*, aber eben nicht *Auctoritas facit veritatem*.«[297] Im Verhältnis zu dieser »Weltlichkeit« einer politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit des Menschen nimmt die politische Theologie so die Funktion derjenigen letzten Instanz ein, welche ihren Bestand verbürgt, indem sie den Konflikt der Instanzen ausschaltet und die Wahrheit der Substanzen nur noch, analog zu Hobbes' Jesus-is-the-Christ-Minimalbekenntnis, als minimale Übereinstimmung aller partikularen Überzeugungen aufgreift, im Übrigen aber entschieden privatisiert. Gerade deshalb aber, weil Schmitt so die »Weltlichkeit« nur als bloße »Reduktionsform der widerstreitenden Positionen« zulässt, wird sie umgekehrt zum »Inbegriff der Prämissen von Selbstbehauptung und designiert deshalb zum schlechthinnigen Feind, wer immer auch nur die vermeintliche Harmlosigkeit eines Additum verlangt.«[298] Die politische Theologie beantwortet hier die Fragen des beständig neu auszutragenden Verhältnisses von Geistlichem und Weltlichem wenigstens je vorläufig: »Quis judicabit? Quis interpretabitur?«,[299] und das nicht in voller Anerkennung der Weltlichkeit der Welt, sondern nur insoweit es die vielfältigen, politisch-theologisch relevant werdenden, transzendent-religiös charakterisierten Wahrheitsansprüche zulassen. Der die Neuzeit heraufbeschwörende theologische Absolutismus kehrt in einem dezisionistischen Absolutismus der politischen Theologie Schmitts wieder.

In der Verteidigung gegen Schmitts Einwände verteidigt Blumenberg seine Inanspruchnahme des Legitimitätsbegriffs,[300] und er bekräftigt seine Rückführung

295 Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 106.
296 Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 106.
297 Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 106. (Hervorhebung im Original).
298 Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 106.
299 Schmitt, Politische Theologie II (wie Kap. 4, Anm. 268), 84 (Hervorhebung des Originals entfernt).
300 »Der Vorhalt, unter dem Titel der Legitimität ginge es mir nur um die Legalität der Neuzeit, bestreitet die historische Qualität der Fragestellung und der These. Schwerer könnte der Einwand gar nicht wiegen.« Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 107. Dass es Schmitt zufolge Blumenberg selbst nicht um eine Legitimität, sondern um die Legalität der Neuzeit gehe, rekonstruiert Blumenberg vor dem Hintergrund folgenden Begriffsverständnisses:

der Neuzeit auf die Herausforderung der Selbstbehauptung des Menschen durch einen theologischen Absolutismus. Es gehe ihm hingegen nicht um eine Bestätigung des Anspruchs der Neuzeit, ihrerseits einen absoluten Neuanfang zu setzen:

> Der Anlaß, von der Legitimität der Neuzeit zu sprechen, liegt nicht darin, daß sie sich als vernunftgemäß versteht und dies in der Aufklärung realisiert, sondern in dem Syndrom der Behauptungen, diese epochale Vernunftgemäßheit sei nichts anderes als eine sich selbst nicht verstehende Aggression gegen die Theologie, aus der sie doch verborgenerweise all das Ihre genommen habe. […] Durch eine extreme Nötigung zur Selbstbehauptung ist die Idee der Epoche als einer aus dem Nichts ansetzenden Selbstbegründung – und das heißt eben nicht: Selbstermächtigung – hervorgegangen.[301]

Schmitts Dezisionismus verkörpert für Blumenberg einen Spezialfall jenes Voluntarismus, der im Bereich der Geschichtsphilosophie statt Funktionen Subjekte und Personen fordere. »In der Gestalt des Dezisionismus geht es nicht ohne den ›Souverän‹, und sei er nur metaphorisch. Also hat diese staatstheoretische Position einen Bedarf an Metaphorik, und er verbindet ihn mit ihrer Legitimitätsproblematik durch die Behauptung der Säkularisierung.«[302] De facto laufe dies bei Schmitt aber allein auf die Metaphorik der absoluten Souveränität Gottes und ihre Übertragung in die Sphäre des Staates hinaus.[303] In diesem Punkt nun, und darauf hinzuweisen ist für Blumenberg entscheidend, ist es keineswegs eine theologische Gewissheit, die Schmitt dazu führe, den Souveränitätsbegriff im Bereich des Politischen abzuleiten. Es ist vielmehr umgekehrt das im politischen Souveränitätsbegriff enthaltene Moment absoluter Entscheidungsgewalt, welches zunächst auf einen personalen Träger und sodann auf die Theologie verweist. »Weil eine Person notwendig ist, muß es Säkularisierung geben, die sie verschafft, und zwar aus dem Fundus derjenigen Tradition, zu deren zweifellos autochthonen Beständen der Personbegriff gehört.«[304] Auf diese Weise impliziert die Theorie der

»Legitimität ist für Schmitt ein diachronischer, historisch-horizontaler Fundierungszusammenhang, gleichsam aus der Tiefe der Zeit die Unverbrüchlichkeit von Ordnungen produzierend, Legalität dagegen eine synchronische, vertikal abzulesende Struktur, die Qualifikation eines Befundes mittels einer Norm, einer Norm mittels der ihr übergeordneten: Legitim wäre danach die Neuzeit, wenn sie das Mittelalter noch immer, freilich ›mit anderen Mitteln‹ wäre.« Dieser Einwand ist Blumenberg darum besonders schwerwiegend, weil er den konträren Gegensatz der eigenen Position und Legitimitätsvorstellung markiert. Blumenberg geht es nämlich sehr wohl um eine *Legitimität* der Neuzeit als einer historischen Kategorie, allerdings gerade insofern sie *nicht* mehr das Mittelalter, auch nicht mit anderen Mitteln, ist.

301 Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 107f. In der ersten Ausgabe hatte Blumenberg den Begriff der Selbstermächtigung allerdings durchaus verwendet, vgl. Ders., Legitimität der Neuzeit [1966] (wie Kap. 4, Anm. 48), 515f.; vgl. dazu auch Groh, Arbeit an der Heillosigkeit (wie Kap. 4, Anm. 264), 173, sowie Hübener, Carl Schmitt und Hans Blumenberg (wie Kap. 4, Anm. 264), 74.

302 Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 110.

303 Vgl. Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 110.

304 Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 112 (vgl. 111f.).

Souveränität eine durch die Kategorie der Säkularisierung vermittelte politische Theologie: »Die Annahme der Säkularisierung läßt den ›politischen Theologen‹ vorfinden, was er sonst hätte erfinden müssen, da es sich doch nun einmal nicht deduzieren ließ.«[305]

Der Dissens zwischen Schmitt und Blumenberg bezeichnet in idealtypischer Weise einen Konflikt um die Deutung von Moderne und Neuzeit sowie die Frage ihrer Rechtfertigung bzw. ihrer Rechtfertigungsunbedürftigkeit, in deren Spannungsfeld sich auch Ritter und seine akademischen Schüler bewegen. Es ist hier nicht allein die Parallelität der Zeit und der Thematik, wie im Falle der Wertphilosophie, der Säkularisierungstheorie bzw. allgemeiner der Selbstdeutung eines liberalen und religiös-weltanschaulichen Gemeinwesens wie der Bundesrepublik, die die wechselseitige Rezeption bedingt, sondern zumal eine – in je unterschiedlicher Weise – enge persönliche und kollegiale Verbundenheit. In seiner Auseinandersetzung mit der politischen Theologie Carl Schmitts identifiziert Blumenberg diese als eine seiner eigenen in denkbar schärfster Weise entgegengesetzte Position. Während Blumenberg einen Verzicht auf religiöse Rückbindungen der Neuzeit, ihres politischen und Rechtssystems nicht nur für möglich, sondern für wünschenswert – ihrem Selbstverständnis entsprechend – befindet, vertritt Schmitt, von den besonderen Voraussetzungen seiner politischen und politisch-theologischen Theorie einmal abgesehen, den Standpunkt, dass es sich dabei um eine Illusion handeln muss. Die in seinem Verständnis spezifisch politische Fragestellung, die nach dem Verhältnis von Freund und Feind, und damit verbunden auch Fragen nach dem Absoluten in der Politik, nach der Souveränität, nach der Ausnahme, würden auch im liberalen und neutralen Politik- und Staatsverständnis der Neuzeit – das streng genommen ja eher eine Flucht vor der Politik und dem Staat darstellt –, obschon verdrängt, doch stets wiederkehren. In *Politische Theologie II* führt Schmitt, im Rahmen seines Werkes gewissermaßen abschließend, die zunächst begriffssoziologisch eingeführte These seiner ursprünglichen Schrift über die *Politische Theologie* mit der ebenfalls auf die Weimarer Jahre zurückdatierenden und im Zusammenhang seiner Schrift über den *Begriff des Politischen* formulierte Kritik des »Zeitalters der Neutralisierungen und Entpolitisierungen« zusammen zu einer politisch-theologischen Illegitimitätstheorie der Neuzeit, der wiederum Blumenberg als relevanter Gegner erscheinen muss.[306] Blumenberg entgeht diese Verbindung von Politischem und Theologischem nicht, weshalb er zu der Feststellung gelangt, politische Theologie meine im Grunde genommen eine »Theologie als Politik«,[307] während er seinerseits sowohl die Unterstellung zurückweist, dass man dem Politischen letztlich nicht entgehen könne, wie er sich auch der damit einhergehenden Pflicht zur Dezision ver-

305 Ders., Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 113.

306 Für eine genaue Rekonstruktion der verschiedenen Teilnarrative der politischen Theologie im Hinblick auf *Politische Theologie II* vgl. Schmitz/Lepper, Logik der Differenzen (wie Kap. 4, Anm. 270), insb. 265–272.

307 Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] (wie Kap. 4, Anm. 45), 113.

weigert. Diese Entscheidungsverweigerung entspricht der Selbstbehauptung des Menschen gegenüber den Zumutungen eines theologischen Absolutismus, denen Blumenberg bei Schmitt in ihrer politisch-theologischen Steigerung begegnet.[308]

Joachim Ritter wiederum und seine Schüler, namentlich Odo Marquard, Hermann Lübbe und Robert Spaemann, bewegen sich gewissermaßen quer zu dem von Blumenberg und Schmitt markierten Spannungsfeld um Fragen von Legitimität und politischer Theologie. Während Ritter selbst, wie wir gesehen haben, an der Legitimitätsfrage grundsätzlich festhält und sie durch Aufweis ihrer Kontinuität im Sinne der Neuzeit positiv zu beantworten strebt, steht er – seinem philosophischen Anliegen durchaus entsprechend – gewissermaßen vermittelnd zwischen Blumenberg und Schmitt, deren jeweilige Radikalismen ihm selbst fremd bleiben. Das gilt einerseits für Schmitts politisch-theologische Verschärfung. Wo sich Ritters Denken inhaltlich mit dem Schmitts berührt, wo ein fruchtbarer Austausch zwischen ihnen stattfindet – wie im Falle der Kritik der Wertphilosophie oder, was Ritter betrifft, in der verstärkten Berücksichtigung der Funktion des Staates als einer Institution im Kontext der Entzweiungsgesellschaft –, da berührt er gerade nicht grundsätzliche Fragen in der jeweiligen Einstellung zur modernen Welt. Es gilt andererseits aber auch für die Blumenbergsche Insistenz hinsichtlich einer Legitimationsunbedürftigkeit der Neuzeit. Ritter legt da vergleichsweise größeren Wert auf die Kontinuitäten und Konsequenzen der Neuzeit, und er besteht so – bei aller Ablehnung einer privativ verstandenen Säkularisierungstheorie – auf einer gleichsam doppelten Legitimation der modernen Welt: Sie ist Epoche des menschlichen Fortschritts da, wo dieser noch nicht banal und selbstverständlich scheint,[309] und sie sucht sich auf Ebene der Subjektivität der Kontinuität einer tradierten sittlichen Substanz zu vergewissern. Dieses sich in einer Entzweiung darstellende Spannungsverhältnis von Zukunft und Herkunft mag Blumenberg zwar in seiner Faktizität anerkennen, aber es hat für ihn keine Legitimität erzeugende Funktion, ja, die Frage nach der Legitimität der Neuzeit ist eigentlich keine – sie stellt sich nur insofern, da sie eben, ungerechtfertigterweise, bestritten wird. Blumenberg verkörpert dadurch allerdings nicht eine bloße Antithese zum von Ritter beschriebenen verfallstheoretischen Denken, denn er verabschiedet die geschichtsphilosophische Rechtfertigung der eigenen Zeit insgesamt.

Ausgehend vom Feld dieser Koordinaten Ritter, Blumenberg und Schmitt finden sich im Kreis der akademischen Schüler Ritters aus dem Kreis des Collegium Philosophicum differenzierte Aufnahmen theoretischer Momente bzw. Abgrenzungen dazu. Wir haben bereits gesehen, dass die Überlegungen Blumenbergs zur Säkularisierungstheorie und zur Neuzeit eine Position markieren, vor deren Hintergrund die liberale, pragmatisch gefärbte Aufnahme der Entzweiungsphilosophie Ritters etwa bei Hermann Lübbe und Odo Marquard zu sehen ist, die auf die geschichtsphilosophischen und metaphysischen Voraussetzungen Ritters

308 Vgl. Schmitz/Lepper, Logik der Differenzen (wie Kap. 4, Anm. 270), 304f.
309 Vgl. Ritter, Europäisierung (wie Kap. 3, Anm. 109), 330.

verzichten. Besonders wurde hierzu auf eine Reduktion der philosophischen Ansprüche Ritters bei Odo Marquard hingewiesen, der zwar weniger als Blumenberg auf einer eigenständigen Substanz der Neuzeit besteht und stattdessen vergleichsweise mehr Aufwand treibt, den je aktuellen Stand an Modernität gegen als gefährlich begriffene, zukunftsorientierte geschichtsphilosophische Projekte zu verteidigen. Nicht weniger fremd sind Marquard darum freilich der Dezisionismus und die politische Theologie Carl Schmitts, die bei ihm in ironisierender Verfremdung wiederkehren: Da ist die letzte Entscheidung eher zu vermeiden und die politische Theologie ist eine solche vieler Götter und, gewaltenteilend, neutralisierend, vieler Überzeugungen. Robert Spaemann andererseits gelangt – von Carl Schmitt zwar angeregt, ihn ansonsten jedoch kaum aufgreifend – zu einer zu Marquard geradezu gegensätzlichen Position, die die Frage nach dem Ganzen, nach dem Wahren, Guten und Schönen philosophisch mit einer Entschiedenheit angeht, die auch über Ritters vorsichtigere Orientierung daran deutlich hinausgeht. Für ihn werden religiöse und theologische Fragen unmittelbar philosophisch relevant, die etwa bei Schmitt nur auf dem Umweg über eine politische Theologie eingeführt werden, bei Ritter, Marquard und Lübbe nur am Rande stehen. Insbesondere auf Spaemann werden wir im folgenden Abschnitt 4.3 dieser Arbeit zu sprechen kommen.[310] Zunächst werden wir jedoch die Aufnahme Schmittscher Überlegungen bei Ritter sowie insbesondere bei Hermann Lübbe und Ernst-Wolfgang Böckenförde im Sinne einer liberalen Anverwandlung, gewissermaßen einer Verkehrung seiner theoretischen Implikate im Geiste des »Zeitalters der Neutralisierungen und Entpolitisierungen« näher betrachten.

4.2.3 Das »Zeitalter der Neutralisierungen«: Ausgangspunkte einer liberalisierenden Schmitt-Rezeption im Umfeld Joachim Ritters

Über die Diskussionen über die »Tyrannei der Werte« hinaus wird Joachim Ritter bei Schmitt vor allem als Hegel-Interpret wichtig.[311] Ritter, der Hegel als Revolutionsphilosophen bejaht und ihn zugleich als Theoretiker der Entzweiung aktualisieren will und diese nicht etwa marxistisch überwinden, entspricht nicht dem üblichen Schema von Rechts- und Linkshegelianern. Und er entspricht so auch nicht dem in Carl Schmitt eröffneten Schema zweier »Hegel-Linien«, deren eine von Hegel zu »Lenin und Stalin« führt, während die andere Hegel als katechontisch begreife und so »die Macht des Bösen für eine Zeitlang niederhält und

310 Zu Spaemann und Schmitt vgl. auch Müller, Ein gefährlicher Geist (wie Kap. 1, Anm. 7), 141–144, welcher die Trennungslinie zwischen beiden bis auf den Nationalsozialismus zurückführt (vgl. 144).

311 Vgl. hierzu zusammenfassend Schweda (Hg.), Die ›nicht selbstverständliche‹ Begegnung (wie Kap. 2, Anm. 42), 211–213.

den schlimmsten Beschleunigern auf dem Wege zum Abgrund entgegentritt.«[312] Während Schmitt letztere Position eines wiederbelebten Rechtshegelianismus mit dem Namen Hans Freyers verband, der als konservativer Theoretiker der Industriegesellschaft ab 1953 wie Ritter an der Universität Münster lehrte,[313] scheute er sich im Falle Ritters offenbar, ihn vergleichbar unzweideutig für selbige Position in Anspruch zu nehmen. Hegel war für Schmitt, wenigstens in der einen Linie seiner Inanspruchnahme, ein »Aufhalter der freiwilligen und der unfreiwilligen Beschleuniger auf dem Wege zur restlosen Funktionalisierung«, und in diesem Sinne konnte Schmitt etwa gegen Georg Lukács unter Berufung auf Ritters Vortrag »Hegel und die französische Revolution« Hegels Philosophie als »System von Vermittlungen« identifizieren.[314] Allerdings ist Hegel zum einen auch ein entschiedener Befürworter der Französischen Revolution und Verehrer Napoleons, selbst noch nach Terreur und Befreiungskriegen;[315] eine preußisch-deutsche und von Schmitt etwa bei Clausewitz und mehr noch bei Fichte beobachtete national orientierte Napoleonfeindschaft kann sich auf Hegel genauso wenig berufen wie auf Goethe.[316] Und Hegel ist zum anderen ein Geschichtsphilosoph im Horizont der Reformation, die für ihn mit der Revolution notwendig einhergehen muss,

312 Carl Schmitt, Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag, in: Christ und Welt vom 25. Juli 1957, 2. Vgl. zu Schmitts geschichtstheologischer Katechon-Lehre insb. Ders., Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Berlin 1950, 28–32, URL: http://books.google.de/books?id=en03AAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

313 Habermas dagegen stellt Ritter im Kontext der Neokonservatismus-Diskussion neben Freyer als Erneuerer der Hegelschen Rechten; vgl. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne (wie Kap. 2, Anm. 100), 90.

314 Vgl. Carl Schmitt, Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft, in: Ders., Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre, Berlin 1958, 386–429, insb. 428f., Zitat 429, URL: http://books.google.de/books?id=xM0xAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); es handelt sich hier um von Schmitt zur Publikation im Zusammenhang der *Verfassungsrechtlichen Aufsätzen* nachgetragene Passagen (vgl. 426–429); der Aufsatz selbst stammt aus den Jahren 1942/1943.

315 In einer Diskussionsbemerkung zu einem Vortrag Iring Fetschers, »Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels«, während einer Frankfurter Hegel-Tagung im Jahr 1973 bemerkt Ritter in diesem Zusammenhang zum Abschluss der Hegelschen *Rechtsphilosophie*: Dieser »ergibt sich aus der Auseinandersetzung mit Napoleon, der ja für Hegel immer der Große gewesen ist, aber nicht Napoleon der Eroberer, sondern der des Code Napoléon, gegen den man, wie Hegel anläßlich der Freiheitskriege einmal bemerkt hat, nicht in Gemeinschaft mit den Baschkiren in den Kampf ziehen darf. Hegel hat hier ein sehr deutliches Bewußtsein: Als das vernünftige Resultat der Napoleonischen Zeit im Gang der Geschichte nach 1815 sieht er die Konstituierung der singulären Staaten, und das bedeutet für ihn im Zusammenhang mit der Bewahrung der Freiheit, daß das universelle Prinzip der Gesellschaft seine Verwirklichung in den geschichtlichen Staaten erhält – also nicht Aufhebung der Staaten in die Gesellschaft, sondern Hineinbilden, Hineingehen, Hineinnehmen des universalen Prinzips der Gesellschaft in die konkreten Staaten.« Iring Fetscher, Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels, in: Reinhard Heede/Joachim Ritter (Hg.), Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels, Frankfurt a.M. 1973, 193–229, hier 219, URL: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015026497530 (Zugriff vom 01.12.2015); vgl. hierzu auch Schweda (Hg.), Die ›nicht selbstverständliche‹ Begegnung (wie Kap. 2, Anm. 42), 212f.

316 Vgl. Carl Schmitt, Clausewitz als politischer Denker, in: Der Staat – Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte 6/4 (1967), 478–502, hier insb. 488–499.

anders als es die für Hegel zeitgenössischen Konstitutionalismen der katholisch geprägten Länder Südeuropas fälschlich suggerieren, indem sie auf die religiöse Reformation verzichten.[317] Für Schmitt ist dies ein kurzschlüssiges Argument. Bereits bei Hobbes würden Revolution und Reformation in eins gedacht, was Hegel nicht beachtet habe.[318] Stattdessen habe Hegel mit seiner Deutung nur der Vorstellung Vorschub geleistet,

> daß die landesherrlich-territoriale Reformation der Deutschen alles Wesentliche bereits geschafft habe und ihre Philosophen nunmehr mit gutem Gewissen in der Rolle von Auguren den Flug der Eule von Minerva beobachten dürften, ohne sich in die dreckichte [sic!] Wirklichkeit einer Revolution »hineinzustürzen«.[319]

Wenn Schmitt sodann Ritter als Interpreten der Hegelschen Vermittlungsphilosophie zitiert, darf man den an Hegel adressierten Vorwurf eines gleichsam inkonsequenten Zurückscheuens vor der revolutionären politischen Praxis, eines unentschiedenen Vermeidens eigentlich nötiger Militanz und notwendigen Feindbewusstseins wohl implizit auch gegen Ritter gerichtet sehen:

> Was also hätten die Deutschen gegenüber Napoleon *tun* sollen? Die Geschichtsphilosophie des alten Napoleon-Bewunderers Hegel ist, wie Joachim *Ritter* gezeigt hat, eine Philosophie der Vermittlung. Sie nähert sich oft der olympischen Geduld des alten Napoleon-Bewunderers Goethe, der (in seiner klassischen Walpurgisnacht) die ihm unsympathische Theorie der Gewalt mit dem geduldigen Vers beschwichtigt:
> Sei ruhig, es ist nur *gedacht*.[320]

Was demgegenüber Clausewitz' aus der Feindschaft wider Napoleon hin zu einer politischen Theorie des Feindes ausgearbeitetes Denken als *echte* Theorie auszeichne, sei ihr mittelbarer Übergang in die Praxis: »Er hat *gedacht*, was er

Im Zusammenhang mit Fichte beruft Schmitt sich dort im Übrigen auf die bereits erwähnte, von Joachim Ritter betreute Dissertation von Bernard Willms, *Die totale Freiheit* (vgl. 493f.).

317 So resümiert Schmitt Hegels Überlegungen zum Ende der *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (v.a. aus dem Kapitel »Die Aufklärung und die Revolution« im dritten Abschnitt des Vierten Teils der Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [wie Kap. 3, Anm. 102], 529–539), vgl. Schmitt, Clausewitz als politischer Denker (wie Kap. 4, Anm. 316), 497.

318 Hobbes sei es nämlich um die Pazifizierung des (christlich-)konfessionellen Bürgerkriegs gegangen, und zwar, wie Schmitt es versteht, im Sinne einer (christlichen) politischen Theologie. Vgl. hierzu Carl Schmitt, Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen, in: Der Staat – Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte 4/1 (1965), 51–69, insb. 62f. Vgl. im Übrigen zur Wirkung der Schmittschen Hobbes-Rezeption in der Nachkriegsbundesrepublik Reinhard Mehring, Thomas Hobbes im konfessionellen Bürgerkrieg. Carl Schmitts Hobbes-Bild und seine Wirkung im Kreis der alten Bundesrepublik, in: Leviathan 36/4 (2008), 518–542, DOI: http://dx.doi.org/10.1007/s11578-008-0031-0 (Zugriff vom 01.12.2015).

319 Schmitt, Clausewitz als politischer Denker (wie Kap. 4, Anm. 316), 498.

320 Ders., Clausewitz als politischer Denker (wie Kap. 4, Anm. 316), 498f. (Hervorhebung im Original).

und seine Freunde getan haben. Nur deshalb ist seine Theorie echt, und als echte Theorie konnte sie über die Grenzen ihres zeitgeschichtlichen Ursprungs hinaus weiterwirken«.[321]

Vielmehr scheint es also – hierin ist dem Urteil Mark Schwedas uneingeschränkt zuzustimmen[322] –, dass Ritter in den Augen Schmitts zwar womöglich eine »nicht-marktkonforme Hegel-Interpretation« bot,[323] darum aber, im Unterschied zu Freyers technokratischem und entfremdungstheoretischem Konservativismus,[324] doch noch keine, die Schmitts Erwartungen völlig entsprochen hätte. Wenigstens dem Anspruch nach geht es der Kategorie der Vermittlung im Sinne Ritters um eine ungeschmälerte Wahrung gerade auch jener Neutralisierungen und Entpolitisierungen, die Schmitt ablehnt. Ritter begreift die Entzweiungsstruktur der modernen Welt keineswegs nur als ein kleineres Übel gegenüber einer völligen Aufhebung des Menschen in gesellschaftlichen Funktionen und Sachzwängen, und er akzeptiert sie auch nicht nur widerwillig, da eine Rückkehr in vormoderne Verhältnisse nicht zu erreichen und eine marxistische Revolutionierung anders nicht zu verhindern wäre. Im Gegensatz zu Freyer ist er so gerade kein resignierter konservativer Revolutionär, sondern Theoretiker der Entzweiung als Möglichkeit und Wirklichkeit einer freien Entfaltung menschlichen Selbstseins.

Die politische Theorie Carl Schmitts bewegt sich in den Jahren nach 1949 nicht anders als zuvor in einem Horizont politischer Theologie und Geschichtsphilosophie, welcher dem Ritters grundsätzlich zuwiderläuft. Für dessen Fall konnten

321 Ders., Clausewitz als politischer Denker (wie Kap. 4, Anm. 316), 499 (Hervorhebung im Original).

322 Vgl. Schweda (Hg.), Die ›nicht selbstverständliche‹ Begegnung (wie Kap. 2, Anm. 42), 211–213.

323 Schmitt, Lage der europäischen Rechtswissenschaft (wie Kap. 4, Anm. 314), 429.

324 Hans Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1955, URL: http://books.google.de/books?id=_QQrAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); vgl. dazu auch die Besprechung von Hermann Lübbe, Die resignierte konservative Revolution, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 115/1 (1959), 131–138, Permalink: http://www.jstor.org/stable/40748509 (Zugriff vom 01.12.2015), die Freyers Zeitanalyse bezeichnenderweise wie folgt zusammenfasst: »Der Fortschritt der modernen Welt […] ist ein Fortschritt in der Perfektion des sekundären Systems, nicht aber in den menschlichen Möglichkeiten des Daseins, das unter der Bedingung dieses Systems existiert: er ist bloß ein ›Fortschritt‹. Die ›Trends‹, durch die *Freyer* das gegenwärtige Zeitalter definiert, liegen nicht auf der Linie wachsenden Glücks. Im Gegenteil zersetzen sie es.« (Lübbe, Die resignierte konservative Revolution [wie oben], 134). Dabei handelt es sich um ebenjene Form der Kulturkritik, die wenigstens dem nachtürkischen Ritter fremd geworden ist, der ganz im Gegenteil die Überzeugung vertritt, die moderne Welt entwickle auch als primäres System im Sinne Freyers eine auf humane Freiheit bezogene emanzipatorische Sittlichkeit fort und realisiere so eine auf Freiheit angelegte metaphysische Bestimmung des Menschen. Lübbe weist dementsprechend in seiner Besprechung auch auf Freyers Übernahme der Löwithschen Säkularisierungsthese hin und kritisiert sie. Die von Hegel etwa begründete moderne Geschichtsphilosophie ziehe zwar »politisch-gesellschaftliche Konsequenzen« einer säkularisierten Eschatologie, doch: »Nur wenn die Voraussetzung gilt, daß diese Konsequenzen vom Übel sind, wenn es also besser nicht geschehen wäre, daß die Menschen ein Ziel ihres geschichtlichen Daseins, das ihnen sonst einzig im Eschaton ihres Glaubens gegeben war, auch in dieser Welt anstreben – nur dann kann der Nachweis der Abhängigkeit der modernen Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie von der theologischen Tradition eine Entlarvung bedeuten. Indem er *Löwiths* Säkularisierungsthese in kritischer Absicht zitiert, teilt *Freyer* allerdings diese Voraussetzung.« Lübbe, Die resignierte konservative Revolution (wie oben), 136f. (Hervorhebung im Original).

wir bereits eine Akzentverschiebung seines Denkens in den 1950er Jahren feststellen, durch die seine nach Kriegsende durchaus vorhandenen kulturpessimistischen Vorbehalte gegenüber der modernen Welt in einer diese affirmierenden, von Hegel her entwickelten Entzweiungsphilosophie aufgehen. Schmitt seinerseits greift seine noch in den Weimarer Jahren getroffene Bestimmung der Neuzeit als eines »Zeitalters der Neutralisierungen und Entpolitisierungen« im Kontext der Bundesrepublik bruchlos wieder auf.[325] In jenem Vortrag des Jahres 1929 beschrieb er in Anlehnung an Comtes Dreistadiengesetz eine seit dem 16. Jahrhundert die Neuzeit bestimmende »Stufenfolge der wechselnden Zentralgebiete« des europäischen Geistes: vom Theologischen über das Metaphysische und das Humanitär-Moralische hin zum Ökonomischen.[326]

Vor dem Hintergrund dieser Konzeption neuzeitlicher Geschichte ist nicht nur die im engeren Sinne begriffsgeschichtliche und säkularisierungstheoretische Ausgangsthese der Schmittschen *Politischen Theologie* zu verstehen, sondern auch seine Liberalismuskritik.[327] Denn das jeweils kulturell dominierende Zentralgebiet ist Schmitt zufolge von entscheidender Bedeutung für »alle Begriffe und Vorstellungen der geistigen Sphäre: Gott, Freiheit, Fortschritt, die anthropologischen Vorstellungen von der menschlichen Natur, was Öffentlichkeit ist« usf., insbesondere aber, was der Staat zu sein beansprucht.[328] Wenn also der liberale Staat sich als »stato neutrale ed agnostico« verstehe, sich gerade aus dieser Bestimmung rechtfertige, indiziere eben dies eine »allgemeine[.] Tendenz zu einem geistigen Neutralismus, der für die europäische Geschichte der letzten Jahrhunderte charakteristisch ist.«[329] Die von Schmitt ausgemachte Abfolge der Zentralgebiete entspreche einem »Streben nach einer neutralen Sphäre«,[330] in dem ein jeweils zum Streitgebiet werdendes Zentralgebiet zugunsten eines anderen, zunächst neutralen aufgegeben werde. Als etwa die traditionelle christliche Theologie infrage stand, sei sie zugunsten einer deistischen Metaphysik mitsamt ihrer Orientierung

325 Schmitt, Zeitalter der Neutralisierungen (wie Kap. 4, Anm. 229); im Nachkriegskontext wieder aufgegriffen etwa in Schmitt, Vollendete Reformation (wie Kap. 4, Anm. 318), 61–63. Schmitts Verständnis des Zeitalters der Neutralisierungen betreffend vgl. den entsprechenden Artikel Odo Marquards im Historischen Wörterbuch der Philosophie (wie Kap. 4, Anm. 222) sowie Henning Ottmann, »Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen«. Carl Schmitts Theorie der Neuzeit, in: Reinhard Mehring (Hg.), Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar, Berlin 2003, 156–169, DOI: http://dx.doi.org/10.1524/9783050080352.156 (Zugriff vom 01.12.2015).

326 Vgl. Schmitt, Zeitalter der Neutralisierungen (wie Kap. 4, Anm. 229), 80–84, Zitat 80.

327 Die Vorstellung einer säkularisierenden Stufenfolge lag bereits der *Politischen Theologie* Schmitts (erste Auflage im Jahr 1922) zugrunde, und zwar gewonnen aus dem gegenrevolutionären Denken des Juan Donoso Cortés. Vgl. auch Schmitts bekannte Kritik am liberalen Parlamentarismus als eine die politisch notwendige Dezision vermeidende Diskussionsveranstaltung in Ders., Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin 1926, URL: http://books.google.de/books?id=qSviAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

328 Ders., Zeitalter der Neutralisierungen (wie Kap. 4, Anm. 229), 86.

329 Ders., Zeitalter der Neutralisierungen (wie Kap. 4, Anm. 229), 87 (Hervorhebung des Originals entfernt).

330 Ders., Zeitalter der Neutralisierungen (wie Kap. 4, Anm. 229), 88

an einer neuen Wissenschaft von der Natur fallengelassen worden. Nur folgt die Infragestellung jeweils der Neutralisierung: »Immer wandert die europäische Menschheit aus einem Kampfgebiet in neutrales Gebiet, immer wird das neu gewonnene neutrale Gebiet sofort wieder Kampfgebiet und wird es notwendig, neue neutrale Sphären zu suchen.«[331]

Mit der Technik habe man nun im 20. Jahrhundert jedoch einen Punkt erreicht, der dem Zeitalter der Neutralisierungen ein Ende setzen müsse; denn die Technik sei stets instrumentell und könne daher von vornherein keinen neutralen Boden bilden; sie mache sich stets zum Diener eines Herrn. Schmitt kommt es demgegenüber darauf an, die Aufgabe von Politik herauszustellen, das heißt in seinem Sinne: von Politik als Entscheidung über Freund und Feind.[332] Die Kette der Neutralisierungen und gar der Versuch des Liberalismus, den Staat als neutralen Staat einzurichten, unterläuft hingegen diese Notwendigkeit des Politischen und verweigert sich ihr. Als Neutralisierung der kollektiven wie individuellen religiösen Bindungen laufe dieser liberale Neutralismus gar auf den »methodischen Atheismus« der »wissenschaftlich-technisch-industriellen Zivilisation« hinaus.[333] Die Vorstellung, dass dort, wo die Frage der Wahrheit auf gesellschaftlicher Ebene ausgeklammert und in funktionaler Hinsicht bedeutungslos werde, sie dennoch etwa auf individueller Ebene festgehalten werden könnte, wie nicht zuletzt Ritter es wohl annimmt, ist für Schmitt ein im Grunde absurder Gedanke mit misslichen Konsequenzen – wie er in Anspielung auf Lessings Ringparabel ausführt:

> Die innere Logik eines solchen Neutralisierungsprozesses ist evident. Sie steigert ihre Unwiderstehlichkeit mit jeder weiteren Stufe, bis sie bei der scheinbar absoluten Neutralität der entfesselten Technik angelangt ist. Wenn man schon drei Ringe so täuschend echt imitieren kann, daß der echte Ring überflüssig wird und aus dem Verkehr verschwindet, dann ist beim besten Willen nicht einzusehen, warum man nur drei und nicht allmählich auch dreißig oder dreihundert Ringe imitieren und in Kurs bringen soll. Als Inhalt des Bekenntnisses bleibt schließlich nur ein Häufchen Wertphilosophie übrig.[334]

Da der Liberalismus in seinem individualistischen Kern eine Negation des Politischen bedeute, oszilliere er in der praktischen Politik zwischen Polemik gegen den Staat und einem Sich-Anlehnen an substantielle politische Ideologien, etwa in Gestalt eines National- oder eines Sozialliberalismus.[335] Die Ignoranz des Liberalismus gegenüber der eigenen Notwendigkeit von Staat und Politik führe mithin zu einer Entpolitisierung in ethischer oder ökonomischer Richtung, die letztlich einer verlogenen und euphemistischen Umformung politischer Wirklichkeit

331 Ders., Zeitalter der Neutralisierungen (wie Kap. 4, Anm. 229), 89
332 Vgl. Ders., Zeitalter der Neutralisierungen (wie Kap. 4, Anm. 229), 94f.
333 Ders., Vollendete Reformation (wie Kap. 4, Anm. 318), 61.
334 Ders., Vollendete Reformation (wie Kap. 4, Anm. 318), 63.
335 Vgl. Ders., Begriff des Politischen (wie Kap. 3, Anm. 166), 68f.

diene: Der Kampf etwa werde zu Konkurrenz oder Diskussion erklärt, der Staat zu Gesellschaft oder Menschheit,[336] ohne dass diese liberale Neutralisierung und Entpolitisierung darum zu der Humanisierung beitrage, in deren Namen sie antrete; im Gegenteil: Es werde nun »der schrecklichste Krieg nur im Namen des Friedens, die furchtbarste Unterdrückung nur im Namen der Freiheit und die schrecklichste Unmenschlichkeit nur im Namen der Menschheit vollzogen.«[337]

Wo Ritter trotz aller sichtbaren Distanzen zu Schmitt und auch dessen spitzem Hinweis auf das »bloß Gedachte« und die allzu große »Geduld« Hegels eine sichtbare Distanzierung vermeidet, so verhält es sich bei einzelnen Teilnehmern des Collegium Philosophicums durchaus anders. Während Schmitt bei Hermann Lübbe und Ernst-Wolfgang Böckenförde in eigener Weise wirksam wird – darauf wird noch zurückzukommen sein – oder auch, in wiederum anderer Weise, bei Bernard Willms,[338] sei hier zunächst nochmals auf Odo Marquard hingewiesen. Dieser sollte zwar später selbst zu der Feststellung kommen, Schmitt sei innerhalb des Ritter-Kreises in unterschiedlichen Rezeptionsgeschwindigkeiten aufgenommen worden, wobei er selbst mit gegenüber Lübbe und Böckenförde gut zehn Jahren Abstand erst in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre zu intensiver eigener Schmitt-Lektüre gekommen sei.[339] Gleichwohl findet sich bereits in einer Anmerkung zu seiner Antrittsvorlesung »Hegel und das Sollen« (1963) verborgen eine für Marquard im Weiteren typische kritische Pointe gegen das Schmittsche Denken entlang von Intensitäts- und Verschärfungsgraden. Bei dem Aufsatz handelt es sich insgesamt, und das in vollgültiger Parallele zu seinem Lehrer Ritter, um den Versuch Marquards, die Philosophie Hegels gegen den Vorwurf in Schutz zu nehmen, »seine Philosophie sei die bloße Verteidigung eines schlechten Bestehenden, der der Fortschritt allenfalls als vergangener genehm, als zukünftiger aber nachdrücklichst unerwünscht sei, kurz: sie sei die bloße Apologie des nun einmal Gegebenen.«[340] Gerade umgekehrt gehe es Hegel darum, das Gegebene in der

336 Vgl. Ders., Begriff des Politischen (wie Kap. 3, Anm. 166), 70f.

337 Ders., Zeitalter der Neutralisierungen (wie Kap. 4, Anm. 229), 94.

338 Vgl. zu Willms Kap. 4, Anm. 220.

339 Vgl. in diesem Sinne Odo Marquards Diskussionsbeitrag zur Aussprache zu Hermann Lübbes Vortrag »Carl Schmitt liberal rezipiert« anlässlich der Speyerer Carl-Schmitt-Tagung 1986; vgl. Lübbe, Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 442f.

340 Marquard, Hegel und das Sollen (wie Kap. 3, Anm. 186), 41. Was auf den ersten Blick wie ein ergänzendes Korreferat zu Ritters eigenen Hegel-Überlegungen wirkt und insoweit auch von Ritter selbst zitiert wird (vgl. Ritter, Moralität und Sittlichkeit [wie Kap. 3, Anm. 114], 288, Anm. 5), erweist sich bei genauerer Betrachtung allerdings auch als ein vorsichtiger Schritt der Ritter-Differenzierung, der bei Marquard in die hier bereits behandelte Abkehr vom geschichtsphilosophischen Horizont Ritters und seinem philosophischen Vergegenwärtigungsanspruch des Wahren, Guten und Schönen einmünden wird. Nicht nur hat Marquard einerseits selbst in seinen *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* den Aufsatz über »Hegel und das Sollen« nachträglich als einen gescheiterten Versuch der Identifizierung mit der Geschichtsphilosophie und mithin als einen ersten Schritt der Abkehr von dieser interpretiert (vgl. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie [wie Kap. 4, Anm. 13], 20f.). Mehr noch verteidigt sein Aufsatz Hegels Kritik am Sollens-Normativismus der Transzendentalphilosophie vor allem Kants und Fichtes als »Regreßbremsung«, d.h. als Einwand gegen einen von der Sollensphilosophie vo-

Komplexität seiner Wirklichkeit ernstzunehmen, statt es, wie in der normativistischen Sollensphilosophie, wie sie von Kant wohl in markantester Weise bezeichnet wird, im Misstrauen gegen seine Möglichkeiten permanent mit einem idealen Sollen und so umgekehrt auch mit dem eigenen Schlimmsten zu konfrontieren. Die Sollensphilosophie gehe in ihrem Verhältnis zum Sein stets vom schlimmsten und äußersten Fall aus und erkläre diesen – zu Unrecht – zum Normalfall.[341] Dazu nun merkt Marquard an:

> Das verbindet den Normativismus und speziell die Wertphilosophie mit jener, die von der Tyrannei der Werte spricht. Offenbar sind nicht nur Werte der Tyrannei fähig. Wo sie es aber sind, sind sie es gerade wegen dieser latenten Orientierung am Ausnahmezustand. Vernünftig ist, was den Ausnahmezustand vermeidet.[342]

Es ist mithin gerade die – insofern durchaus im Sinne Ritters – vorgetragene Zustimmung Marquards zur Kritik der Wertphilosophie, wie sie auch Schmitt formuliert hat, die umgekehrt, bei näherer Betrachtung, eine Schmitt-Kritik erforderlich macht. Hegel und so implizit auch Ritter werden von Marquard als Verteidiger des Normalfalls rezipiert. Ihre Philosophie baut auf der Intuition auf, dass es um die Wirklichkeit der Welt weder so schlimm steht, wie es der philosophische Idealismus suggeriert, noch gar so schlimm stehen sollte, wie es das Schmittsche Denken in Intensitätsgraden geradezu zu verlangen scheint. Die Ausnahme ist nicht die Regel, an der es sich philosophisch zu orientieren, und schon gar nicht ist sie der Fall, den es politisch herbeizuführen gilt. Im Gegenteil ist sie zu vermeiden. Diese Formulierung präfiguriert den bei Marquard in seinen späteren Aufsätzen immer wieder anzutreffenden ironisierenden Umgang mit Schmittschen Theoremen und Prägungen.[343]

rausgesetzten »regredierenden Wirklichkeitsbegriff«, der zugunsten dessen, was normativ sein *soll*, das Maß dessen, was vielmehr bereits *ist*, mit Notwendigkeit unterschätze (vgl. Marquard, Hegel und das Sollen [wie Kap. 3, Anm 186], 46–49, Zitat 48). Dieser Verteidigung Hegels als desjenigen, der den tatsächlichen Fortschritt gegen den »Verleugnungszwang und Regressionseffekt des Sollensdenkens« (49) abschirmt, scheint jedoch die Überzeugung bereits zu fehlen, dass der sich auf dieser Grundlage noch vollziehende Fortschritt zuverlässig als Entfaltung des einen Wahren, Guten oder Schönen im Rahmen seiner Entzweiung zu begreifen sein könnte; in der Verteidigung des schon Erreichten klingt vielmehr bereits die Vorsicht der von Marquard später vertretenen Beweislastverteilungsregel zugunsten des Bestehenden mit. In anderen Worten nimmt der Aufsatz über »Hegel und das Sollen« das spätere Urteil bereits vorweg: »Hegel (in seiner Sollenskritik) hat gezeigt: Sollenshypertrophie bewirkt Seinsvermiesung.« Marquard, Apologie des Zufälligen (wie Kap. 4, Anm. 184), 127.

341 Vgl. Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (wie Kap. 4, Anm. 13), 46f.

342 Ders., Hegel und das Sollen (wie Kap. 3, Anm. 186), 47 bzw. 163, Anm. 47. Es handelt sich hier im Übrigen um denselben an Schmitt gerichteten Vorwurf, den Ausnahme- zum Normalfall zu machen, den wir bereits bei Hans Blumenberg angetroffen haben.

343 Die oben zitierte Formulierung etwa geht personalisiert in das Repertoire transzendentalbelletristischer Wendungen ein: »Souverän ist, wer den Ausnahmezustand vermeidet.« Vgl. etwa Marquard, Apologie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 4, Anm. 201), 107.

Marquard darf an dieser Stelle auch als Vertreter derjenigen innerhalb des Ritter-Kreises dominierenden Form der Schmitt-Rezeption genommen werden, die bei Hermann Lübbe zuerst als liberal bzw. liberalisierend beschrieben wurde.[344] Das Schema für diese Weise der Aufnahme Schmittscher Theoreme lässt sich an Odo Marquards knappen Ausführungen zum »Zeitalter der Neutralisierungen« ablesen: Die Diagnose wird phänomenologisch-zeitdiagnostisch anerkannt, jedoch in den abgeleiteten Konsequenzen geradezu verkehrt. So wird für Marquard die neutralisierte Moderne zum »Entlastungsraum« des ansonsten im »hermeneutischen Bürgerkrieg« um das Wahre, Gute und Rechte aufgeriebenen neuzeitlichen Menschen.[345] Im Falle Ernst-Wolfgang Böckenfördes und Hermann Lübbes sowie näherhin in Bezug auf Schmitts politische Theologie, seine Theorie des Dezisionismus und seinen *Begriff des Politischen* werden wir dies im Folgenden näher untersuchen.

4.2.4 Carl Schmitt im Ritter-Kreis: Dezisionismus und politische Theologie

Dass das Denken und verschiedene Theorien Carl Schmitts im Ritter-Kreis auffällig stark rezipiert wurden, und zwar ausdrücklich und in intensiverer Weise als bei Joachim Ritter selbst, ungeachtet seiner Bekanntschaft und Korrespondenz mit Schmitt, stieß in der Forschung, wie gesehen, auf breite Beachtung. Hermann Lübbe hob in seinem Beitrag zum Carl-Schmitt-Sonderseminar in Speyer 1986 diese Münsteraner Wirkungsgeschichte Schmitts als Erster deutlich hervor und wirkte dabei zugleich rezeptionsprägend, indem er diese Wirkungsgeschichte auf den Nenner eines »Links-Schmittianismus« brachte.[346] Dass diese Einordnung deutlich mit den um das Schlagwort der Ritter-Schule kreisenden Verortungsdiskursen um das Collegium Philosophicum selbst korrespondiert und gleich diesen Homogenitäten erzeugt, die bei genauerer Betrachtung fraglich werden, bzw. Heterogenitäten vernachlässigt, die auch in Bezug auf Schmitt unzweideutig feststellbar sind, wird nicht zuletzt daran erkennbar, dass diese von Lübbe als li-

344 Vgl. Lübbe, Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140).

345 Vgl. Marquard, Neutralisierungen (wie Kap. 4, Anm. 222), 781f.

346 Lübbe, Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 428. Diese Begriffsverwendung sollte nicht übersehen lassen, dass man neben diesem von Lübbe so genannten Links-Schmittianismus auch einen dezidiert *linken* Links-Schmittianismus ausmachen kann, worauf bereits Günter Maschke in der Aussprache zu Lübbes Vortrag hinwies (vgl. Lübbe, Carl Schmitt liberal rezipiert [wie Kap. 2, Anm. 140], 441). Diesem wurde durch die Forschung bspw. Otto Kirchheimer zugeordnet; vgl. etwa Reinhard Mehring, Otto Kirchheimer und der Links-Schmittianismus, in: Rüdiger Voigt (Hg.), Der Staat des Dezisionismus. Carl Schmitt in der Internationalen Debatte, Baden-Baden 2007, 60–82, URL: http://books.google.de/books?id=O0gUAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Henning Ottmann sieht die Schmitt-Rezeption bei Böckenförde und Lübbe, aber auch bei Reinhart Koselleck oder Christian Meier daher nicht durch diesen von Lübbe selbst bedienten »Rechts-Links-Schematismus« gedeckt und spricht stattdessen von einem »Schmittianismus der Mitte«; vgl. Henning Ottmann, Carl Schmitt, in: Karl Graf Ballestrem/Henning Ottmann (Hg.), Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts, München/Wien 1990, 61–88, hier 79f.

beral apostrophierte Münsteraner Schmitt-Rezeption von ihm ebenso sehr gegen den Antiliberalismus Schmitts wie gegen den Marxismus und namentlich gegen die Habermas'sche Diskurstheorie in Stellung gebracht wird.[347]

Jürgen Seifert führte diese Beobachtung zu der Überlegung, dass die Schmitt-Rezeption im Umfeld Ritters »nicht nur das Denken einiger Mitglieder des Collegiums verändert, sondern auch dazu beigetragen [hat], daß eine Feindlinie gegenüber ›links‹ entstand und am Ende dominierte.«[348] Eine solche in Zusammenhang mit einer Kritik von Positionen aus dem Umfeld der kritischen Theorie stehende explizite Schmitt-Rezeption lässt sich in erster Linie bei Hermann Lübbe erkennen, während analoge Abgrenzungen beispielsweise gegenüber Habermas oder der Frankfurter Schule im weiteren Sinne bei Odo Marquard und Robert Spaemann nicht auf Schmitt rekurrieren. Dies verweist einerseits auf den schlichten Sachverhalt, dass von einer innerhalb des Ritter-Kreises gleichförmig bzw. gleichgerichtet, geschweige denn gleichermaßen intensiv vollzogenen Schmitt-Rezeption keine Rede sein kann. Dies würde nicht nur die, wenn auch womöglich liberal gesinnte, nicht aber in ebenso intensiver Auseinandersetzung vollzogene Schmitt-Rezeption bei Marquard, Spaemann oder Kriele außer Acht lassen. Vielmehr würde es auch insbesondere die je anders verlaufenden Rezeptionswege etwa bei Rohrmoser, Seifert und Willms verkennen. Schon in Lübbes autoreflexiven Ausführungen zu diesem Thema reduziert sich der Bestand »linksschmittianischer Ritter-Schüler« aus diesem Grund – von ihm indirekt im Wege des Zitats angeführt – auf namentlich Ernst-Wolfgang Böckenförde und seine eigene Person.[349] Andererseits lässt sich Seiferts Feststellung auch für Hermann Lübbe nur in dem Sinne rekonstruieren, dass sich eine zunächst mithilfe einer Schmitt-Rezeption formierte, dem eigenen Anspruch nach liberale Position infolge der Studentenbewegung ab Ende der 1960er Jahre in einer »Feindlinie gegenüber ›links‹« wiederfand, aus deren Perspektive sich sowohl Habermas' Diskurstheorie als auch Schmitts Dezisionismus in je antiliberaler Stoßrichtung pa-

347 Entsprechend eröffnet Lübbe seinen Aufsatz »Carl Schmitt liberal rezipiert« auch mit dem Verweis auf Habermas' Ritter-Kritik; vgl. Lübbe, Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 427f.

348 Seifert, Joachim Ritters ›Collegium Philosophicum‹ (wie Kap. 2, Anm. 32), 193. Geradezu die gegenteilige Diagnose stellte Otto Pöggeler: »Von Ritters Hegelbezug aus konnte Ernst-Wolfgang Böckenförde den Liberalismus aus der Kritik Schmitts lösen und das Problem des heutigen Staates darin finden, daß er die sittlichen und religiösen Grundlagen, die er braucht, nicht selber legen kann; Hermann Lübbe konnte die politische Theologie zur politischen Ideengeschichte neutralisieren.« Pöggeler, Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie (wie Kap. 72, Anm. 73), 99, Anm. 75.

349 Lübbe, Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 431, Anm. 15. Lübbe verweist dort auf Heinz Kleger und Alois Müller, welche mit Bezug auf die politische Religionsphilosophie Böckenförde und Lübbe auf der einen Seite und Robert Spaemann sowie Peter Koslowski auf der anderen in Anknüpfung an das Schmittsche Staatsdenken voneinander abgrenzen. Vgl. Heinz Kleger/Alois Müller (Hg.), Mehrheitskonsens als Zivilreligion? Zur politischen Religionsphilosophie innerhalb liberal-konservativer Staatstheorie, in: Dies. (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 2. Aufl., Münster 2004, 221–261, 260, Anm. 89, URL: http://books.google.de/books?id=AXtnDB6JOZwC (Zugriff vom 01.12.2015).

rallelisierten. Für diese *liberale* Schmitt-Rezeption aus dem Umfeld Ritters war es weniger ein von Schmitt auf das Collegium Philosophicum wirkender Einfluss, der dieses als Ganzes oder auch nur einige seiner Teilnehmer im Laufe der Zeit in einer Wendung gegen links verschoben hätte. Allenfalls scheint dies für die zunehmend nationalistisch orientierten Positionen von Bernard Willms zuzutreffen. Im Falle Lübbes jedoch ist es ein bereits vorgängig gefasster Standpunkt, der in Auseinandersetzung mit Schmitt auf der einen bzw. mit Habermas auf der anderen Seite als dezidiert liberal gegenüber links wie rechts verteidigt wird.[350] Dieser von Lübbe eingeführte Links- oder auch Liberalschmittianismus bezeichnet für den Ritter-Kreis somit eine möglicherweise zwar besonders markante Position; er trifft allerdings nicht auf alle akademischen Schüler Ritters in vergleichbarer Weise zu. Insofern die bei Böckenförde und Lübbe typisierend zu beobachtende liberale Schmitt-Rezeption ebenjener liberalen und modernitätsaffirmierenden Grundposition folgt, die Joachim Ritter ab den 1950er Jahren in seiner Theorie der modernen Welt entwickelt, wenn auch nicht ausdrücklich in Abgrenzung oder Auseinandersetzung mit Carl Schmitt präzisiert, lässt sie sich als eine von Ritter ausgehende liberalisierende Anverwandlung Schmittscher Positionen verstehen.

Bei Hermann Lübbe findet sich der Schmitt-Bezug in Aufsätzen seit den 1960er Jahren. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang insbesondere der 1965 in der Festschrift zu Joachim Ritters sechzigstem Geburtstag erstpublizierte Aufsatz »Zur Theorie der Entscheidung«.[351] Dort nimmt Lübbe den Begriff der Entscheidung aus dem Zusammenhang des mit dem Namen Schmitts verbundenen Dezisionismus auf, und zwar – dieser Präzisierung ist der erste Abschnitt des Aufsatzes gewidmet – in einer doppelten Abgrenzung: Zum einen gegenüber jenen »Romantikern der Ausnahmesituation«, die wie Schmitt den vorgeblich souveränen Entscheidungsakt des Subjekts als einen Akt der Existenzstiftung und Existenzbehauptung angesichts eines permanenten Ausnahmezustands stilisieren, in welchem die üblichen Normen keine Geltung besitzen, und gerade dadurch die Grundlagen für Diktatur und totalitäre Herrschaft legen.[352] Der Ausnahme-

350 Zumindest im Falle Hermann Lübbes geht die Aufnahme des Schmittschen Dezisionismus der politisch akut werdenden Auseinandersetzung mit der Studentenbewegung der späten 1960er Jahre und ihren Folgen zeitlich um einige Jahre voraus; vgl. dazu bspw. die Beiträge »Zur Theorie der Entscheidung« (1965, erstveröffentlicht in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Wilhelm Goerdt/Karlfried Gründer [u.a.] (Hg.), Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag, Basel 1965, 118–140, insb. 118–123 bzw. 138f., URL: http://books.google.de/books?id=Z0JjAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); wieder abgedruckt auch in Hermann Lübbe, Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft, Freiburg 1971, 7–31) und »Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart« (1966, abgedruckt in: Lübbe, Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft, Freiburg 1971, 62–84, insb. 63f.).

351 Lübbe, Theorie der Entscheidung (wie Kap. 4, Anm. 350).

352 Vgl. Ders., Theorie der Entscheidung (wie Kap. 4, Anm. 350), 118–120, Zitat 118. Lübbe verweist im Kern der politischen Kritik dieses existenzialistisch-romantischen Dezisionismus auf Löwiths hier bereits zitierten Aufsatz »Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt« (wie Kap. 4, Anm. 241).

fall sei allerdings nicht der Regelfall, und so gehe mit dem Dezisionismus »ein überanstrengtes Dasein der Entscheidung in Permanenz« einher.[353] Indem Lübbe den Entscheidungsbegriff so vor einer vorschnellen, allzu weit gehenden Kompromittierung zu bewahren sucht, macht er ihn zum anderen nicht etwa gegenüber der politischen Linken geltend, sondern gegenüber einer Technokratietheorie, welche in einem von technischen und ökonomischen Sachzwängen geprägten Zeitalter die Obsoleszenz politischen Handelns und Entscheidens in einem irgend qualifizierten Sinne impliziert.[354] Das Eintreten für den Begriff der Entscheidung, nicht im Sinne eines quasi-existenzialistischen Dezisionismus, sondern im Rahmen einer politischen Handlungstheorie, versteht sich demgegenüber als eine gerade nicht an Ausnahmen und idealisierenden Denkmodellen, sondern am Normalfall empirisch zu beobachtender Entscheidungsverfahren orientierte und insofern in der Tradition Ritters stehende hypoleptische politische Theorie des politischen Normalfalls.[355]

Dass der Mensch sich in den Zusammenhängen von Traditionen und Institutionen regelmäßig im Bereich des Selbstverständlichen seiner Lebenswelt bewegt, bedeutet freilich nicht, dass es nicht Situationen gäbe, in denen eine Entscheidung gefragt wäre, und ebendort hat der Entscheidungsbegriff Lübbe zufolge seine Berechtigung und Notwendigkeit. Was es für Lübbe in diesem Punkt vom Dezisionismus zu lernen gilt, ist das Bewusstsein der Tatsache, dass die Notwendigkeit zur Entscheidung auch gegen den Willen des Entscheidungspflichtigen auf diesen zutreten kann: »Daß der zu Entscheidungen zwingende Ernstfall auch ohne den Willen dessen, für den er einer ist, eintreten kann – das ist die Wahrheit des Dezisionismus, die auch die stärkste Sympathie für den Normalfall nicht zum Irrtum erklären kann.«[356] Diese Erkenntnis ist Ausfluss einer phänomenologisch orientierten Beschreibung des Entscheidungsproblems, in deren Mittelpunkt die Tatsache steht, dass die Rationalität der Entscheidungssituation darin besteht, zumeist

353 Lübbe, Theorie der Entscheidung (wie Kap. 4, Anm. 350), 124.

354 Vgl. Ders., Theorie der Entscheidung (wie Kap. 4, Anm. 350), 122. Lübbe bewegt sich in diesem Punkt innerhalb des Horizonts einer zeitgenössischen Technokratiedebatte, in welcher er u.a. kritisch auf Schelskys Vortrag »Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation« (Köln 1961, URL: http://books.google.de/books?id=H8-IBwAAQBAJ [Zugriff vom 01.12.2015]) reagiert. Vgl. dazu Hermann Lübbe, Zur politischen Theorie der Technokratie, in: Der Staat – Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte 1/1 (1962), 19–38, sowie zur Kritik am technokratischen Konservatismus im Weiteren auch Ders., Die resignierte konservative Revolution (wie Kap. 4, Anm. 324) und schließlich – rückblickend – Ders., Technokratie. Politische und wirtschaftliche Schicksale einer philosophischen Idee, in: Ders., Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze, München 2001, 11–38, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041052/image_9 (Zugriff vom 01.12.2015).

355 Vgl. Ders., Theorie der Entscheidung (wie Kap. 4, Anm. 350), 122f. Vgl. zum liberalen Dezisionismus Hermann Lübbes auch Christian Schwaabe, Liberalismus und Dezisionismus. Zur Rehabilitierung eines liberalen Dezisionismus im Anschluß an Carl Schmitt, Jacques Derrida und Hermann Lübbe, in: Politisches Denken. Jahrbuch 2001, Stuttgart 2001, 175–201.

356 Lübbe, Theorie der Entscheidung (wie Kap. 4, Anm. 350), 140.

unter Zeitdruck, zu einer Entscheidung kommen zu müssen, obwohl Transparenz über alle handlungsrelevanten Tatsachen und Gründe gerade nicht besteht:

> Die Entscheidung überspringt einen Mangel an rationalen Bestimmungsgründen des Handelns. Sie ist deswegen nicht irrational. Die Vernunft der Entscheidungssituation besteht gerade darin, sich zum Handeln zu bestimmen, obwohl ausreichende Gründe, so und nicht anders zu handeln, fehlen.[357]

Gegen den Vorbehalt der dezisionistischen Theorie, die genau diese entschlusskräftige Willensbestimmung im Ausnahmefall für das Wesen politischen Handelns hält – und eben nicht für seine Ausnahme –, der Liberalismus und der Parlamentarismus betrieben Entscheidungsvermeidung auf dem Wege ewiger Diskussion,[358] macht Lübbe andererseits die de facto bestehende Entscheidungsfähigkeit demokratisch gewählter Parlamente geltend. Dass diese Orte in demokratischem Rahmen Orte öffentlicher Diskussion sind, macht sie offenkundig noch nicht zu Orten eines ewigen Gesprächs. Vielmehr verfügen sie durchaus über eine pragmatische Entscheidungskompetenz – die allerdings, und dies wird den Befürworter der Diktatur wohl nicht überzeugen, auch mit der Fähigkeit zu Kompromissen und der Zumutung verbunden ist, vom politischen Gegner vertretene Handlungsalternativen als vorhandene Optionen wenigstens anerkennen zu müssen.[359]

Diese von Lübbe in eine links- bzw. liberalschmittianische Traditionslinie gereihte Theorie der Entscheidung gewinnt die ihr im Speyerer Vortrag 1986 abzulesende kritische Wendung gegen Habermas und eine Neue Linke erst zu einem späteren Zeitpunkt, und zwar vor dem Hintergrund der diskursiven Polarisierungen der 1970er und 1980er Jahre. Dort übernimmt es Lübbe, namentlich gegen Habermas, die politische Entscheidung gegen eine Rückführung auf diskursive Verbindlichkeit, mithin ihr dezisionistisches Moment, zu verteidigen, und zwar wiederum namens der Liberalität der politischen Ordnung und in Abgrenzung vom Antiliberalismus. Da politische Entscheidungen in der liberalen Demokratie keine Wahrheit für sich beanspruchen und prinzipiell reversibel bleiben, verfehle die diskurstheoretisch vermittelte Absicht von Fundamentalbegründungen – von allen pragmatischen Hindernissen abgesehen – gerade den Kern einer liberalen

357 Ders., Theorie der Entscheidung (wie Kap. 4, Anm. 350), 131f. Dies bekräftigt Lübbe später auch in einem in der Carl-Schmitt-Festschrift *Epirrhosis* publizierten Aufsatz zum »Dezisionismus in der Moraltheorie Kants«, in: Hans Barion/Ernst-Wolfgang Böckenförde/Ernst Forsthoff [u.a.] (Hg.), Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt, Bd. 2, Berlin 1968, 567–578, hier insb. 578.

358 Hierin bezieht sich Lübbe wiederum auf Carl Schmitt und dessen Übernahme der von Donoso Cortés formulierten Kritik am bürgerlichen Liberalismus als Entscheidungsvermeidung bzw. der bürgerlichen Klasse als »diskutierender Klasse«; vgl. Schmitt, Politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 264), 63–65, sowie Lübbe, Theorie der Entscheidung (wie Kap. 4, Anm. 350), 138f.

359 Vgl. Ders., Theorie der Entscheidung (wie Kap. 4, Anm. 350), 139f.

politischen Entscheidungstheorie.[360] Diese Argumentation bekräftigt Lübbe auch anlässlich des Speyerer Carl-Schmitt-Kolloquiums: Zu den

> Bedingungen der Liberalität liberaler Verhältnisse gehört, daß die Verbindlichkeit verbindlicher Geltungsansprüche, denen wir politisch und juridisch unterliegen, gerade nicht die Verbindlichkeit verbindlicher Diskussionen und zwingender Argumente, vielmehr nichts anderes als die Verbindlichkeit von Entscheidungen ist, deren Legitimität auf der Legalität der Verfahren beruht, über die sie in Kraft gesetzt worden sind. Zu diskutieren, wo statt dessen zu entscheiden wäre – das ist die aus Erfahrungen der Weimarer Republik genährte Mißachtung des Parlamentarismus, die die Schmittsche Kritik des Liberalismus durchzieht.[361]

Die Diskurstheorie sieht Lübbe in dem aus liberaler Sicht verhängnisvollen Wunsch befangen, statt auf eine Mehrheit (mit potentiellem Dissens) wieder auf Wahrheit (und notwendigen Konsens) als Geltungsgrund zu rekurrieren; die diskurstheoretische Position markiere daher eine »antiparlamentarische, antiliberale Vision«[362]:

> Liberal ist das Dezisionsprinzip, indem es Mehrheit statt Wahrheit zum Grund unserer bürgerlichen Verbindlichkeiten erhebt, deswegen, weil einzig so denjenigen Bürgern, die in der Minderheit verbleiben, uneingeschränkt offen steht, die Wahrheit, statt bei der Mehrheit, an ganz anderer Stelle zu vermuten, das öffentlich in lautstarken Akten parlamentarischer Entscheidungsschelte zu sagen und die Gewißheit, auf die gerade die Verlierer in besonderer Weise angewiesen sind, in Anspruch zu nehmen, daß die Wahrheit sich dermaleinst schon ihre Mehrheit zu verschaffen wissen werde.[363]

Demgegenüber wurde die Möglichkeit eines liberalen Dezisionismus etwa von Jan-Werner Müller grundsätzlich bestritten, da auch eine liberale politische Ordnung – abgesehen davon, dass ihre politischen Entscheidungen in Bezug auf ihren Wahrheitswert neutralisiert auftreten – auf öffentliche Rechtfertigung angewiesen

360 Vgl. Ders., Dezisionismus – Eine kompromittierte politische Theorie, in: Schweizer Monatshefte – Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur 55/12 (1975), 949–960. An späterer Stelle erläutert Lübbe seine Version des Dezisionismus als einen demokratietheoretischen Begriff, dem es im Interesse an den institutionellen Voraussetzungen liberaler politischer Systeme um die »Unterscheidung von Legitimation durch Verfahren einerseits und Legitimation durch Wahrheitsgründe andererseits« gehe; mit dem Dezisionismus einher gehe die Anerkenntnis, dass parlamentarisch Mehrheit, nicht Wahrheit, entscheide, sodass einzig durch die Dominanz der Verfahrenslegitimität die Diskussionsfähigkeit politischer Inhalte und Positionen gewahrt bleibe. Vgl. Hermann Lübbe, Aneignungen und Rückaneignungen, in: Georg Kohler/Heinz Kleger (Hg.), Diskurs und Dezision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, Wien 1990, 335–371, hier 341f., URL: http://books.google.de/books?id=dflWAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

361 Lübbe, Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 433.

362 Ders., Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 435 (vgl. 434f.).

363 Ders., Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 434.

sei, das heißt auf vorzubringende Entscheidungsgründe. Diese jedoch könne ein Dezisionismus nicht anerkennen.[364] In diesem gegen Lübbe gerichteten Einwand übersieht Müller allerdings, dass dieser seinerseits gar keinen Dezisionismus im voluntaristischen Sinne vertritt. Vielmehr spricht er ausdrücklich von einer liberalen »Aneignung«[365] des Schmittschen Dezisionismus, welchem er eine für den Liberalismus relevante Theorie politischer Entscheidung abzugewinnen beansprucht, die er wiederum gegen eine Missachtung von auf geregeltem Verfahrensweg mit mehrheitlicher Zustimmung getroffenen Entscheidungen in liberalen Demokratien verteidigt. Lübbe hebt die Notwendigkeit des Dezisionsprinzips als »Grundprinzip antitotalitärer Liberalität« hervor, und zwar *insofern* es »Mehrheit statt Wahrheit zum Grund unserer bürgerlichen Verbindlichkeiten erhebt«.[366] Dass eine so getroffene Mehrheitsentscheidung andererseits gegenüber den betroffenen Bürgern gar nicht mehr zu begründen wäre, geschweige denn deren Freiheitsrechte nicht zu beachten hätte und die politische Dezision unabhängig von oder gar gegen vernünftige Gründe als solche Bestand haben sollte, ist dadurch nicht besagt. Die von Müller zum Implikat eines jeden Dezisionismus erklärte Konsequenz, »jegliche Ordnung um der Ordnung willen zu akzeptieren«,[367] entspricht ersichtlich nicht Lübbes Position. Zudem betont Lübbe ausdrücklich die Untrennbarkeit von Diskussion und Dezision innerhalb des parlamentarischen Systems: »Dezision und Diskussion sind Begriffe für institutionalisierte Verfahrensschritte, aber doch nicht Begriffe für politische Verfahrensalternativen, und es sind Formen komplementärer politischer Romantik, entweder fürs Verschwinden der Diskussion in der Dezision oder fürs Verschwinden der Dezision in der Diskussion zu optieren.«[368] Gleichwohl mag der in diesem Zusammenhang von Lübbe selbst überpointierte Dissens mit der Habermas'schen Diskurstheorie dazu beigetragen haben, dass Müller einen solchen Gegensatz seinerseits überzeichnet.

Diese liberale Theorie politischer Entscheidung wird von Lübbe gleichsam als Paradebeispiel der *liberalen* Schmitt-Rezeption angeführt, von der er selbst spricht.[369] Es scheint indes keineswegs selbstverständlich, hier von einer *Rezeption* in einem qualifizierten Sinne zu sprechen. Da Lübbe weder die politische Stoßrichtung noch die gleichsam weltanschauliche Überhöhung, weder das voluntaristische noch das damit verbundene antirationalistische Moment des Schmittschen Dezisionismus übernimmt, besteht diese Rezeption substantiell in erster Linie darin, überhaupt eine politische und theoretische Relevanz des Entscheidungsbegriffs anzuerkennen. Und es bleibt entsprechend die Frage, ob die von Lübbe ins Spiel gesetzte Abgrenzung von technokratischen bzw. diskurstheoretischen Überlegungen dadurch getragen werden kann; wenigstens die Abgrenzung gegenüber

364 Vgl. Müller, Ein gefährlicher Geist (wie Kap. 1, Anm. 7), 140f.
365 Vgl. Lübbe, Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 433.
366 Ders., Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 435.
367 Müller, Ein gefährlicher Geist (wie Kap. 1, Anm. 7), 141.
368 Lübbe, Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 435.
369 Vgl. Ders., Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 433–435.

Habermas' Diskurstheorie trägt bei Lübbe offenkundig Züge einer polemischen Überzeichnung. Lübbes Theorie der Entscheidung ist als der Versuch zu verstehen, einen aufgrund seiner Verbindung mit dem Namen Carl Schmitts kompromittierten Begriff wieder in sein theoretisches Recht einzusetzen, ohne dabei den materiellen Zusammenhang der Schmittschen Entscheidungstheorie mit zu übernehmen. Bei Lübbe kann der Begriff der Entscheidung somit depotenziert auftreten, ohne dabei die dezisionistische Qualität des Entscheidungsmoments im Extremfall zu dementieren. Der Befund einer inhaltlich nur schmalen und jedenfalls selektiven Schmitt-Rezeption steht allerdings nicht im Widerspruch zu dem Selbstverständnis, mit welchem Lübbe sie vorträgt. Für dieses ist nämlich erstens ein erklärter Eklektizismus charakteristisch, »nämlich nach der Paulinischen Regel, daß alles zu prüfen und das Gute zu behalten sei«.[370] Der Rezeptionsakt selbst folgt mithin einem durch den Rezipienten vorausgesetzten Interesse und lässt sich nicht durch den Zusammenhang mit dem Rezipierten auf dieses verpflichten.[371] Dieses wird also nicht in der Absicht aufgenommen, ihm etwa gerecht zu werden oder es gar in seinen politischen und theoretischen Zusammenhängen zu übernehmen, sondern es wird von vornherein primär unter dem Gesichtspunkt des eigenen, je leitenden Interesses wahrgenommen und gewürdigt. Dieses Interesse aber besteht zweitens in der Absicht, die eigene Position – hier den Liberalismus – mit dem Blick des Kritikers zu konfrontieren und daraus für eigene Zwecke Gewinn zu schlagen. Ein Leitsatz ist dementsprechend: Man sollte »sich Wahrheiten nicht deswegen verfeinden, weil sie der Feind vertritt. […] Man sollte im Gegenteil sich bemühen, sie ihm abzuwerben.«[372] Im Falle seiner Schmitt-Rezeption geht es Lübbe in diesem Sinne beispielsweise um eine »besonders prägnante Charakterisierung des Liberalismus«,[373] die man bei Schmitt als einem Liberalismuskritiker

370 Ders., Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 429.

371 Implizit versteht Lübbe diese Rezeptionsweise dementsprechend auch als eine der Form nach, nicht allein inhaltlich, liberal zu verstehende, insofern sie ihre eigene Freiheit im Gegensatz zu totalisierenden Theoriezusammenhängen festhält: »Die Prätention, politische Theorien und Philosophien seien einer Konsistenz fähig, die uns zwingen könnte, sie entweder ganz oder gar nicht zu übernehmen, repräsentiert intellektuellen Totalitarismus, und dieser Totalitarismus entfaltet sogar praktische Wirkung, wenn er sich mit jenem Moralismus amalgamiert, der eine Theorie allein schon kraft erwiesener praktischer Irrtümer ihres Subjekts für erledigt hält.« Ders., Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 429f. Im konkreten Fall der Schmitt-Rezeption wird ein orthodoxer Schmittianismus so schon im Rezeptionsakt unterlaufen: »Diese Freiheit gewinnt die Theorie gerade dadurch, daß sie der Logik des Politischen nicht bedingungslos gehorcht. Es ist ihre Funktion, in dieser Freiheit die Totalität des politischen Verhältnisses zu zersetzen, damit ein theoretisches Verhältnis auch zu solchen Theorien möglich bleibt, die Funktionen der Praxis des politischen Gegners sind.« Ders., Theorie der Entscheidung (wie Kap. 4, Anm. 350), 121. Mit anderen Worten: Die liberale Schmitt-Rezeption ist ihrerseits ein antitotalitärer Akt, der sich implizit gegen Schmitts im November 1933 formulierte Einsicht richtet, das Politische selbst sei das Totale und somit selbst noch jede Entscheidung über Unpolitisches per se eine politische Entscheidung. Vgl. Schmitt, Politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 264), Vorbemerkung zur zweiten Ausgabe, 7; von Lübbe, Theorie der Entscheidung, 121, ebenfalls zitiert.

372 Ders., Theorie der Entscheidung (wie Kap. 4, Anm. 350), 121.

373 Ders., Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 429.

habe erwarten können und sich aneignen konnte. Konkret hebt Lübbe dabei auf Schmitts Hobbes-Interpretation und den Grundsatz »Auctoritas, non veritas facit legem« ab, der den Liberalismus insofern vorbereite, als bei Hobbes nicht eine (religiös bestimmte) Wahrheit, sondern pragmatische Gründe die autoritäre Entscheidung begründeten. Für die wie auch immer subjektiv bestimmte Wahrheit bleibe so im privaten Bereich von Gewissen und Gesinnung Raum, der totalitär andererseits nicht bestehen könne.[374] »[K]ürzer formuliert: *Carl Schmitt*, so der liberale Links-Schmittianismus, hatte die Genesis des Liberalismus plausibel beschrieben: es blieb lediglich nachzuholen, diese Genesis zu bejahen.«[375]

Ist es also tatsächlich möglich, das antiliberale Denken Carl Schmitts liberal zu rezipieren? Diese Frage erscheint falsch gestellt, insofern man dem Rezipienten einer Theorie kaum das Recht bestreiten kann, diese sich so oder auch anders zu eigen zu machen. Die von Lübbe vorgetragene liberale Schmitt-Rezeption erhebt ausdrücklich nicht den Anspruch, Schmitt damit gerecht zu werden, sondern sie hebt im Sinne eines methodischen Eklektizismus jene Elemente daraus hervor, die ihr zupasskommen. Diese liberale Schmitt-Rezeption ist denkbar weit davon entfernt, Schmitt zu einem liberalen Denker machen zu wollen, und sie postuliert zwar, dass eine liberale politische Theorie von der Liberalismuskritik Schmitts lernen, nicht jedoch, dass sie dieses Lernpensum *ausschließlich* bei Schmitt erreichen könne. Der Schmitt-Bezug dieser liberalen Schmitt-Rezeption ist kontingent und Schmitt gegenüber weder persönlich noch politisch-intentional verpflichtet.

Gleichfalls den Schritt einer liberalen Schmitt-Rezeption unternimmt Ernst-Wolfgang Böckenförde mit seiner Interpretation des »Begriffs des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts«.[376] Dieser Ansatz bedeutet zunächst eine Exegese, welche Schmitts Theorie des Politischen von dem angeblichen Missverständnis entlastet, mittels der Freund-Feind-Unterscheidung die Politik auf Kampf und Feindseligkeit hin zu normieren.[377] Jene Momente, die bei Schmitt – mit seiner Bestimmung des Politischen als der Unterscheidung von Freund und Feind eng verbunden – darüber hinaus liberalismuskritische und

374 Vgl. Ders., Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 430f. »Die liberale Tendenz – so läßt sich zusammenfassend sagen –, die die liberale Schmitt-Rezeption in seinem Werk eindrucksvoll ausformuliert fand, ist die Tendenz fortschreitender Ausweitung derjenigen religiösen, weltanschaulichen, kulturellen und moralischen Lebensinhalte, die man nicht zur Disposition des politischen Souveräns gestellt wissen möchte, und über die in genau diesem Sinne nicht mehr innerhalb des politischen Systems entschieden werden soll.« Ders., Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 433.

375 Ders., Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 431f. (Hervorhebung im Original).

376 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts, in: Helmut Quaritsch (Hg.), Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt. Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer, Berlin 1988, 283–318, URL: http://books.google.de/books?id=5IsUAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); erneut abgedruckt in einer durchgesehenen und ergänzten Fassung in Ernst-Wolfgang Böckenförde, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2006, 344–366.

377 Vgl. Ders., Begriff des Politischen als Schlüssel, 284.

politisch-theologische Elemente beinhalten, werden von Böckenförde durch diese Interpretation gerade nicht im Kern des staatsrechtlichen Denkens von Schmitt verortet, sondern allenfalls als dessen Akzidenzien betrachtet.[378] In diesem Punkt geht Böckenförde insofern über Lübbes Aneignung des Schmittschen Dezisionismus hinaus, als er zugleich eine Deutung der systematischen Stellung des Begriffs des Politischen im Werk Schmitts vorträgt. Dadurch erst wird dieser *Begriff des Politischen* für Böckenförde selbst theoretisch anschlussfähig, und zwar in folgendem Sinne:

> Das Politische hat keinen abgrenzbaren Gegenstandsbereich, es stellt vielmehr ein öffentliches Beziehungsfeld zwischen Menschen und Menschengruppen dar, das durch einen bestimmten Intensitätsgrad der Assoziation oder Dissoziation bis hin zur Freund-Feind-Unterscheidung gekennzeichnet ist, der sein Material aus allen Sach- oder Lebensbereichen beziehen kann.[379]

Von diesem Begriffsverständnis ausgehend erfasst Böckenförde sodann die von Schmitt gegebene Bestimmung des Staates als der politischen Einheit eines Volkes als »eine in sich befriedete Einheit und eben deswegen die das Politische umgreifende politische Einheit«,[380] das heißt als eine auf »relativer Homogenität« ihrer Mitglieder beruhende Einheit, welche auf ihrem Boden den äußersten Intensitätsgrad des Politischen – das Zerfallen der Einheit in sich nach Freund und Feind gruppierenden Parteiungen – nicht zulässt. Zweck dieses Staates ist es mithin, gesellschaftliche Konflikte so zu neutralisieren, dass sie das friedliche Zusammenleben der Menschen nicht gefährden.

> Die Leistung des Staates als politische Einheit ist somit gerade, alles, was in seinem Innern an Gegensätzen, Spannungen und Konflikten aufbricht, in dieser Weise zu relativieren und in dieser Relativierung festzuhalten, so daß darüber im Rahmen der staatlichen Friedensordnung in öffentlicher Diskussion, geregelten Verfahren u.ä. eine Auseinandersetzung geführt, über Lösungen gestritten und schließlich eine Entscheidung getroffen werden kann.[381]

378 Das gilt etwa für die Schmittsche Kritik des »Zeitalters der Neutralisierungen und Entpolitisierungen«. Im Unterschied zu Lübbes »Carl Schmitt liberal rezipiert« formuliert Böckenförde seine Deutung des *Begriffs des Politischen* allerdings in der Weise einer konzentrierten Schmitt-Exegese.

379 Böckenförde, Der Begriff des Politischen als Schlüssel (wie Kap. 4, Anm. 376), 284f.

380 Ders., Der Begriff des Politischen als Schlüssel (wie Kap. 4, Anm. 376), 285. Bezugspunkt Böckenfördes ist hier insbesondere Schmitts im Vorwort zur Neuausgabe von *Der Begriff des Politischen* 1963 gegebene Selbstdeutung, in der Staat und Souveränität als Grundlage der neuzeitlich erreichten Begrenzung von Krieg und Feindschaft angeführt und insbesondere eine fehlende Differenzierung des Feindbegriffs als Hauptmangel des gleichwohl unverändert neu aufgelegten Textes benannt wird; vgl. Schmitt, Begriff des Politischen (wie Kap. 3, Anm. 166), Vorwort, 9–19, insb. 10–12 bzw. 17f. Vgl. zum Konzept politischer Einheit und Souveränität bei Schmitt überdies 38–45.

381 Böckenförde, Der Begriff des Politischen als Schlüssel (wie Kap. 4, Anm. 376), 285.

In dem damit verbundenen Eintreten für einen Staat, der es zu einer dissoziierenden Eskalation gesellschaftlicher Spannungen und Konflikte gar nicht erst kommen lässt und das Zusammengehörigkeitsempfinden seiner Bürger entsprechend pflegt und bewahrt, klingt nicht zufällig das Marquardsche Wort »Vernünftig ist, wer den Ausnahmezustand vermeidet« an.[382] Dass Böckenförde zwar von einer »Homogenität« der in einem Staat zusammenlebenden Menschen spricht – präzise: von ihrer »relativen Homogenität« – und insofern auf Schmitts Bestimmung des Staates als der politischen Einheit eines Volkes[383] rekurriert, dieses Verbundensein allerdings nur formal im Sinne einer Bürgerfreundschaft, nicht aber substantiell erläutert, zum Beispiel in Form ethnischer Zugehörigkeitskriterien, stieß im Zusammenhang der Speyerer Tagung 1986 auf den nachträglichen Widerspruch Robert Hepps. Böckenförde habe »der Verfassungslehre von C[arl] S[chmitt] die Zähne gezogen«, er habe einen »C[arl] S[chmitt] für den Hausgebrauch der Bundesrepublik« präsentiert.[384] Unabhängig davon, dass Hepp seine Einwände gegen Böckenförde offenkundig von einem nationalistischen und neurechten Standpunkt aus vortrug,[385] scheint es für die liberale Schmitt-Rezeption Böckenfördes durchaus bezeichnend, wenn Hepp ihr gegenüber konstatiert, Böckenförde habe einen Schmitt zu präsentieren versucht, »an dem fast nichts Problematisches mehr ist«, er hätte »mit seinem ›Schlüssel‹ das ›staatsrechtliche Werk Carl Schmitts‹ nicht erschlossen, sondern eher verschlossen«.[386] Denn in der Tat scheint fraglich, ob Böckenförde mit seiner Interpretation dem Werk Schmitts in seiner Komplexität gerecht wird, von Schmitts politischen Intentionen ganz zu schweigen. Demgegenüber verrät seine Schmitt-Lektüre nicht nur einen liberalen Blickwinkel, insofern er Schmitt auf jene bleibenden Wahrheiten hin befragt, die dem grundsätzlichen Einverständnis mit der liberalen Demokratie und der freiheitlich-demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland nicht von vornherein anstößig sind, sondern überdies den Einfluss von Ritters Theorie, insofern er über die Anerkennung der liberalen Moderne hinaus deren Staat als eine sittliche Institution vorstellt, in der sich die divergenten Überzeugungen und Interessen der Bürger vermitteln.[387] Er ist nicht der Ort der

382 Siehe zum Ende von Abschnitt 4.2.3.

383 Vgl. hierzu Carl Schmitt, Verfassungslehre, Berlin 1993, 204–211, URL: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015032519947 (Zugriff vom 01.12.2015).

384 Vgl. hierzu insgesamt Robert Hepps schriftlich nachgereichten Beitrag zur Aussprache zum Speyerer Tagungsbeitrag von Böckenförde, Der Begriff des Politischen als Schlüssel (wie Kap. 4, Anm. 376), 308–314, Zitate 310.

385 Hepp zufolge liege der Kern von Schmitts Begriff des Staates eben gerade nicht in einer »relativen Homogenität« auf Grundlage einer Unterschiedslosigkeit aller Menschen, sondern es gehe Schmitt um »eine ethnisch-volkhafte Identität«, um die »Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk.« Vgl. Böckenförde, Der Begriff des Politischen als Schlüssel (wie Kap. 4, Anm. 376), 311.

386 So wiederum Hepp in seinem Diskussionsbeitrag in Böckenförde, Der Begriff des Politischen als Schlüssel (wie Kap. 4, Anm. 376), 309 bzw. 310.

387 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Der Staat als sittlicher Staat, Berlin 1978; darauf werden wir in Abschnitt 4.4 dieser Arbeit noch ausführlicher zurückkommen.

Verschärfung von Freund-Feind-Gegensätzen, sondern im Gegenteil der ihrer Entschärfung und Handlungssphäre bürgerlicher Freiheit.

Neben dem Dezisionismus und der von Schmitt in kritischer Absicht geleisteten Fremdbeschreibung des Liberalismus, welche diesem zur Orientierung über sich selbst – und seinen konzeptuellen Wahrheitsbezug – verholfen habe, umfasst das Ensemble der Liberalisierungen Schmittscher Theoreme bei Lübbe außerdem: zum einen das Votum für die wehrhafte Demokratie als Lehre aus einer schon von Schmitt bemängelten Wehrlosigkeit der Weimarer Demokratie und ihrer Tendenz zur Selbstgefährdung; zum anderen das Eintreten für den »starken Staat«, das heißt den Staat als Garanten bürgerlicher Freiheiten wider organisierte Gruppeninteressen, vermittelt durch die von Schmitt formulierte Pluralismuskritik.[388] Es gibt allerdings auch eine von Lübbe in seinem Speyerer Vortrag nicht angesprochene, für diese liberale Rezeption spezifische Lektüre der *Politischen Theologie* Carl Schmitts.[389] Kennzeichnend für diesen Ansatz ist die von Böckenförde formulierte Wahrnehmung der Schmittschen politischen Theologie als einer in erster Linie juristischen und begriffsgeschichtlichen Kategorie, die zwar nicht rundheraus außerhalb der politischen Theorie stehe – sondern im Gegenteil die Absicht habe, auf eine Vernachlässigung politisch-theologischer Aspekte in der politischen Theorie hinzuweisen –, aber als solche noch keine normative Aussage über die Legitimität der politischen Ordnung als neuzeitlicher und liberaler mache.[390] Die These vom Ursprung moderner staatsrechtlicher Begriffe als säkularisierter theologischer Begriffe, etwa im Falle der Lehre von der Souveränität, wird von Böckenförde direkt aus der *Politischen Theologie* Schmitts übernommen, und Böckenförde hält ausdrücklich fest, dass es dieser politischen Theologie »nicht eigentlich um theologische Aussagen, sondern um eine Begriffssoziologie«[391] gehe. Davor grenzt er politische Aussagen der (christlichen) Religion über die politische Ordnung und eine von ihm appellativ genannte Form politischer Theologie, welche das politische und gesellschaftliche Engagement der gläubigen Menschen als Verwirklichungsform ihrer religiösen Existenz ansieht, ausdrücklich ab.[392] Zwar weist Böckenförde weitergehend darauf hin, dass die in diesem Sinne begriffssoziologisch verstandene politische Theologie durchaus in kritischer Wendung aufgegriffen und als »Abfall vom Glauben dadurch, daß die

388 Vgl. Lübbe, Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 435–439. Zur Pluralismuskritik bei Schmitt vgl. etwa Ders., Begriff des Politischen (wie Kap. 3, Anm. 166), 41–45.

389 Vgl. dazu Müller, Ein gefährlicher Geist (wie Kap. 1, Anm. 7), 168–180.

390 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis, in: Jacob Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien [u.a.] 1983, 16–25, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00046089/image_15 (Zugriff vom 01.12.2015).

391 Vgl. Böckenförde, Politische Theorie und politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 390), 19.

392 In letzterem Fall adressiert Böckenförde allen voran die Theologie von Johann Baptist Metz sowie ferner jene der lateinamerikanischen Revolutions- und Befreiungstheologie. Vgl. Böckenförde, Politische Theorie und politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 390), 20f.

Menschen sich selbst (Volkssouveränität) und ihren politischen Gebilden göttliche Attribute zuerkennen, damit gegen die Herrschaft Gottes und der von ihm gegebenen Offenbarung aufbegehren und sich selbst an deren Stelle setzen«[393], verstanden werden könne (und durch die politischen Theologen der Gegenrevolution auch so verstanden worden sei). Jedoch überträgt er diesen Gedanken nicht auf Schmitt selbst.[394]

Hermann Lübbe wiederum bemerkt zwar, dass Religion empirisch oft genug zu jenem »äußersten Intensitätsgrad« der Dissoziation führe, der mit Schmitt als Kriterium des Politischen Freunde und Feinde scheide.[395] Die akademische Konjunktur politischer Theologie – und damit bezieht er sich seinerseits auf Vertreter der von Böckenförde so bezeichneten appellativen politischen Theologie, namentlich Jürgen Moltmann – setze umgekehrt jedoch eine vorgängige Entpolitisierung der Religion als dissoziierender sozialer Kraft voraus, denn: »Diese ›Politische Theologie‹ ist ja eine Theologie der Klage darüber, daß unsere Religion gerade nicht mehr zu den Mächten und Kräften gehört, aus denen Politik bei uns sich formiert.«[396] Es handle sich mithin um nichts anderes als »die akademische Expression eines frommen Intellektuellen-Wunsches, daß der Unterschied, den es macht, ob wir für oder gegen Gott sind, auf den Unterschied, den es macht, wofür oder wogegen wir uns politisch engagieren, endlich wieder abbildbar sein möge.«[397] Das alles entspreche aber gerade nicht dem Begriff politischer Theologie Carl Schmitts, in der Lübbe, nicht anders als Böckenförde, ein Programm »theologisch-juristischer Begriffsbildungsanalogienforschung« sieht.[398] Schmitts mit welchem tieferen Interesse auch immer nachgezeichnete Säkularisierung theologischer Begrifflichkeiten dokumentiere selbst den Prozess, mit dem Religion historisch fortschreitend entpolitisiert und neutralisiert werde.[399] Im Lichte von *Politische Theologie II* scheinen allerdings Zweifel an diesem Urteil angebracht; Schmitts politische Theologie ist spätestens dort keine nur historische Phänomenologie einer sich entpolitisierenden Theologie mehr, sondern eine theologisch begründete Theorie dessen, dass eine wie auch immer enttheologisierte moderne Welt doch von der Theologie nicht loskomme – und von ihrem politischen Kern.[400] Die sich dezidiert liberal

393 Ders., Politische Theorie und politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 390), 22.

394 Wenngleich er mit Schmitt auf die Theoretiker der Gegenrevolution (Bonald, de Maistre, Donoso Cortés) verweist. Vgl. Böckenförde, Politische Theorie und politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 390), 22.

395 Hermann Lübbe, Politische Theologie als Theologie repolitisierter Religion, in: Jacob Taubes (Hg.): Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien [u.a.] 1983, 45–56, hier 45, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00046089/image_44 (Zugriff vom 01.12.2015).

396 Lübbe, Politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 395), 46.

397 Ders., Politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 395), 47.

398 Ders., Politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 395), 49.

399 Vgl. Ders., Politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 395), 50–52.

400 Blumenberg seinerseits hatte, wie in Abschnitt 4.2.2 gesehen, umgekehrt angenommen, Schmitt habe erst in *Politische Theologie II* den Anspruch seiner *Politischen Theologie* hin zu einer schlichteren Theorie theologisch-juristischer Begriffs-Strukturverwandtschaften zurückgenommen

nennende Rezeption Schmitts bei Lübbe und Böckenförde setzt so etwas voraus, was einerseits in der Schmitt-Blumenberg-Debatte der Sache nach dementiert scheint, während es andererseits die von einem liberalen Standpunkt aus vorgetragene Kritik an einer Repolitisierung von Religion mittels einer theologischen politischen Theologie ebenso wie die liberale Schmitt-Rezeption selbst erst möglich macht.[401] Schmitt erscheint dadurch als (womöglich zähneknirschender) Analytiker von religionspolitischen Aufklärungsfolgen, die Lübbe bedingungslos affirmiert. Andererseits seien es erst die Theologen einer neuen politischen Theologie wie Moltmann und Metz, die einer Repolitisierung von Religion das Wort redeten; Lübbe zufolge fügten sie der politischen Realität dort nichts hinzu, wo sich Forderungen nach Frieden, Freiheit oder Gerechtigkeit auch umstandslos außerhalb eines religiösen Kontextes begründen ließen, schlimmstenfalls aber reicherten sie die politische Realität um eine in religiösen Letztbegründungsansprüchen begründete Schärfe an.[402]

Für die politische Theologie Schmitts impliziert diese liberale Rezeption also, Schmitts in der *Politischen Theologie* formulierten Anspruch auf eine säkularisierungstheoretische und begriffshistorische Analogienlehre beim Wort zu nehmen. Dass eine solcherart liberal gelesene politische Theologie die politischen Absichten der Schmittschen *Politischen Theologie* womöglich verkennt oder zumindest übersieht, wird anhand der Auseinandersetzung mit der Blumenberg-Schmitt-Debatte deutlich. Während Carl Schmitt im Rahmen seiner Debatte mit Hans Blumenberg somit eine politisch-theologische Verschränkung in der Tiefe seiner politischen Theorie bekräftigt bzw., je nach Sichtweise, sie in einem nachgetragenen Dementi seiner eigenen Positionen und Begriffe seinen Nachfolgern auszutragen aufgibt,[403] besteht die liberale Schmitt-Aneignung bei Böckenförde und Lübbe

(vgl. Blumenberg, Legitimität der Neuzeit [1988] [wie Kap. 4, Anm. 45], 109). Auch Reinhart Maurer sieht in Lübbes (und Böckenfördes) Schmitt-Auslegung eher eine Verharmlosung der Implikationen der *Politischen Theologie*, was etwa die Frage der Legitimität oder Illegitimität der säkularen Moderne und deren autoritär-dezisionistische Konsequenzen angeht, weil Lübbe die spezifisch moderne politische Gesellschaftsreligion – im Unterschied zu Fragen von Staats- und Zivilreligion – verkenne. Vgl. Reinhart Maurer, Chiliasmus und Gesellschaftsreligion. Thesen zur politischen Theologie, in: Jacob Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien [u.a.] 1983, 117–135, insb. 125–130, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00046089/image_116 (Zugriff vom 01.12.2015).

401 »Die Sache ist die: Politische Theologie als Theologie repolitisierter Religion einerseits und Politische Theologie als Historie und Pragmatik säkularisierender Umprägung theologischer Konzepte in juristische Konzepte andererseits sind mit derartiger Evidenz zwei verschiedene Dinge, daß der Unverwechselbarkeit dieser Dinge wegen nicht der geringste Anlaß besteht, sie der bloßen Identität ihres Namens wegen erörterungspraktisch miteinander zu verknüpfen.« Lübbe, Politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 395), 48. Die Evidenz dieser Feststellung als solche wird freilich dann fraglich, wenn man die Frage stellt, ob diese evidente Unterschiedenheit zweier verschiedener Dinge auch für Schmitts *Politische Theologie* gegeben ist und ob deren Analyse nicht vielmehr Anlass böte, die von Lübbe für eher begriffszufällig gehaltene Identität zu hinterfragen.

402 Vgl. Lübbe, Politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 395), 55.

403 In einem bemerkenswerten Diskussionsbetrag zur Speyerer Carl-Schmitt-Tagung des Jahres 1986 spricht Rüdiger Altmann davon, dass Schmitt mit *Politische Theologie II* Kernpositionen seiner

wesentlich darin, gerade von dieser Verbindung abzusehen. Wo Schmitt beispielsweise Hobbes als ausdrücklich *christlichen* politischen Theologen versteht, dessen Bekenntnis »that Jesus is the Christ« auch durchaus in religiösem Sinne ernstzunehmen sei, nämlich als Ausdruck christlichen Verkündigungswillens – und nicht allein als ein Minimalbekenntnis verschiedener christlicher Religionsgemeinschaften und Sekten, nicht als im Grunde atheistisch oder säkularisierend gesinnter Versuch einer Neutralisierung der diversifizierten religiösen Bekenntnisse im Zeitalter des konfessionellen Bürgerkriegs[404] –, da wird folglich in der Lübbeschen liberalen Rezeption dieses Moment politischer Theologie gekappt und Hobbes vorrangig als Vordenker der politischen Neutralisierung konfessioneller Gegensätze verstanden. »Auctoritas, non veritas facit legem«: Diese Formel solle bei Hobbes, so Lübbe, lediglich den Unterschied von Gesetzesgeltung und der Geltung wahrheitsförmiger (etwa religiöser) Lehren hervorheben und bedeute mithin weniger, als Schmitt insinuiere.[405] Dies bedeutet freilich noch nicht, dass der Anspruch einer liberalen Rezeption fehlgehen muss, die – so oder so – eklektisch und unabhängig von Schmitts politischen oder sonstigen Intentionen verfährt. Es zeigt sich hier allerdings eine gewisse Distanz zwischen Lübbes liberaler Rezeption von politischer Theologie als »Begriffsbildungsanalogien-

Lehre nicht etwa vollende, sondern aufgebe. »So endet eigentlich das diskursive Denken Carl Schmitts in der Bereitschaft, Positionen und Begriffe zu liquidieren, während er anscheinend den Epigonen zugemutet hat, sie dennoch zu verteidigen.« Vgl. in der Diskussion zu Willms, Carl Schmitt (wie Kap. 4, Anm. 207), 501.

404 Vgl. dazu bei Schmitt, Vollendete Reformation (wie Kap. 4, Anm. 318), 62f. »Mit seinem Satz, daß Jesus der Christus ist, erweckt Hobbes aber bei einem Leser des 19. und 20. Jahrhunderts auch den Eindruck, als stände er speziell an der Spitze der Neutralisierung religiöser Glaubenswahrheiten. Indem er sich für das, was Christentum ist, mit dem Satz, daß Jesus der Christus ist, begnügt, scheint er, wenigstens innerhalb des christlichen Bereichs, Rom und Genf und alle die vielen anderen christlichen Kirchen, Konfessionen und Sekten auf einen gemeinsamen, neutralen Nenner ›Jesus Christus‹ zu bringen. In Wirklichkeit meint er es nicht so. Bei ihm bleibt die religiöse Einheit und Besonderheit der einzelnen christlichen Kirchen gewahrt, weil sie durch die souveräne Entscheidung des christlichen Souveräns getragen wird. Das ist ein *cujus regio, ejus religio*, und eben deshalb keine Neutralisierung, sondern zunächst eher das Gegenteil, nämlich eine dogmatische Positivierung gegenüber der Eigenart abweichender Meinungen des konfessionellen Gegners oder Nachbarn.« Schmitt, Vollendete Reformation (wie Kap. 4, Anm. 318), 62 (Hervorhebung im Original). Die »effektive Neutralisierung« führt Schmitt vielmehr auf Bodin und Lessing zurück (vgl. 62f.). Hobbes sei demgegenüber nie auf den Gedanken gekommen, – in Anspielung auf die Ringparabel aus Lessings *Nathan* – »den echten Ring zu imitieren«: »Sein Satz, daß Jesus der Christus ist, trifft den Kern der apostolischen Verkündigung und fixiert sowohl das historische wie das kerygmatische Thema des ganzen Neuen Testamentes. Quis est mendax nisi is, qui negat quoniam Jesus est Christus? (1. Joh 2,22).« Schmitt, Vollendete Reformation (wie Kap. 4, Anm. 318), 63. Letzterer Satz ist als theologisch bemäntelte Feindbestimmung Schmitts zu verstehen und dabei näherhin auch als Ausdruck seines Antijudaismus (denn der »Lügner« ist, wie es im ersten Johannesbrief im zweiten Teil des von Schmitt angeführten Verses weiter heißt, »der Antichrist: wer den Vater und den Sohn leugnet.«), mittelbar dann auch anderer – etwa liberal-neutraler – Gegenpositionen; vgl. Groh, Carl Schmitts gnostischer Dualismus, 22f., URL: http://books.google.de/books?id=wAKdAwAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Vgl. entsprechend bei Schmitt auch die Argumentation in den Hinweisen zur Neuausgabe des *Begriffs des Politischen* (wie Kap. 3, Anm. 166; dort insb. 121–123).

405 Vgl. Lübbe, Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 80f.

forschung« und Odo Marquards politischer Theologie unter polytheistischen Vorzeichen. Sofern es so etwas wie eine liberale politische Theologie gibt, so wird sie im Umfeld Ritters, nämlich bei Marquard und Lübbe, demnach in zwei Varianten vorgetragen. Während Lübbe sie in erster Linie als ein Forschungsprogramm und deskriptiv auch im Sinne einer Theorie von Zivilreligion aufgreift, tritt Odo Marquard tatsächlich für eine *politische* Theologie in der Weise ein, dass er theologische Positionen in politischem Interesse einnimmt. Dies freilich geschieht bei ihm in sinnfälligem Gegensatz zu Schmitt. Denn die Pointe seiner politischen Theologie besteht gerade darin, die Anzahl relevanter Götter derart zu vermehren, dass sie ihre Ansprüche wechselseitig neutralisieren und der Mensch auf diese Weise seinen Pflichten gegenüber den Göttern – bis zu einem gewissen Grade – entkommen kann. Man darf darin eine ironisierende Antwort auf die absoluten Ambitionen einer politischen Theologie im Geiste Schmitts oder jüngerer Theologen sehen, zumal Odo Marquard, wie wir gesehen haben, keinen Polytheismus im eigentlichen Sinne fordert, sondern lediglich die heterogene Vielzahl (nicht ausschließlich) religiöser Orientierungspunkte und Überzeugungsgehalte, die den modernen Menschen in Anspruch nehmen, ohne dass sich dabei ein Primat einzelner Positionen anerkennen ließe, akzeptiert und ihre Fortführung hin zu weiterer Pluralisierung einfordert. Liberale Neutralität allerdings wird von Marquard nicht als Einschränkung oder Beseitigung von den Menschen in seiner Lebensführung determinierenden Faktoren gedacht, als Abbau heteronomer Einflusskräfte, sondern als ihre Vermehrung. Individuelle Freiheit verweist für ihn nicht auf eine unbedingte Souveränität des Einzelnen über sein eigenes Leben, sondern sie ist der Sinn für die sich aus der Teilung von Gewalten und Souveränitäten und aus ihrem gegenseitigen In-Schach-Halten ergebenden Freiräume.

Carl Schmitt liberal zu rezipieren, das bedeutet im Kreis der Schüler Joachim Ritters, Aspekte seiner politischen Theorie oder politischen Theologie aufzugreifen, ohne darum ihren systematischen Zusammenhang ungebrochen zu übernehmen. Schmitts Sympathien mit der Gegenrevolution stießen zumindest bei Lübbe und Marquard, nicht anders als bei Joachim Ritter selbst, kaum auf Gegenliebe. Den Ausnahmezustand etwa aus liberaler Sicht ernstzunehmen, das heißt eben, ihn als *Ausnahme*zustand, nicht als Normalfall, zu begreifen, den es tunlichst zu vermeiden gilt.[406] Ohnehin zeichnet sich diese Rezeption durch ihren (erklärten) Eklektizismus[407] und eine Abwesenheit persönlicher Faszination und zuerst selbst noch intensiveren freundschaftlichen Kontakts aus, wie man ihn bei Ernst-Wolfgang Böckenförde und auch bei Joachim Ritter selbst feststellen kann. Wenn es hier also einen Liberalschmittianismus geben sollte, so nähme er Schmitt dort beim Wort, wo seine Liberalismuskritik als relevant anerkannt wird, ohne jedoch die negativen Vorzeichen dieser Kritik zu übernehmen. Schmitt wird von diesem Liberalschmittianismus mindestens so sehr in genuinem Interesse am

406 Vgl. Ders., Politische Theologie (Anm. 395), 45f.
407 Vgl. Ders., Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 429.

Liberalismus und im Ernstnehmen seiner Schwächen aufgenommen wie in der Wendung gegen links, wie es Jürgen Seifert unterstellte;[408] mit den Worten Hermann Lübbes: »Carl Schmitt […] hatte die Genesis des Liberalismus plausibel beschrieben; es blieb lediglich nachzuholen, diese Genesis zu bejahen.«[409]

Schmitts politische Theologie ist mit seiner politischen Theorie, wie sie im Freund-Feind-Gegensatz auf den Begriff kommt, eng verflochten. Böckenförde und Lübbe haben Schmitts politische Theologie dagegen als juristische und begriffssoziologische interpretiert und aus Sicht einer differenzierten Schmitt-Exegese so um ihre normative Dimension verkürzt.[410] Diese normative Verkürzung ist allerdings zugleich Voraussetzung für die liberale Rezeption Schmitts, wie sie von Lübbe und auch von Böckenförde vorgetragen wird, denn diese Rezeption geht den Schritt der politisch-theologischen Zuspitzung wider die liberale Moderne entschiedenermaßen nicht mit. Wenn man so will, kann man darin ein Erbe der Ritterschen Hegel-Deutung sehen, dem die Vorstellung einer theoretischen oder gar existentiellen Zuspitzung von Gegensätzen zu Freund-Feind-Dichotomien fremd ist. Dagegen steht mit Hegel die Kategorie der Versöhnung. In Bezug auf die Frage der Religion und ihrer Bedeutung für die legitimatorischen Grundlagen des politischen Gemeinwesens scheint es daher von Bedeutung, die vorstehend entwickelten Diskussionsstränge zur Kritik der Wertphilosophie und einer »Tyrannei der Werte« einerseits,[411] zur Reaktualisierung der politischen Theologie Carl Schmitts vor dem Hintergrund der Kritik von Hans Blumenberg andererseits zusammenzuführen und ihre Wirkungen auf das Denken liberalisierender Schmitt-Leser aus dem Kreise Ritters nachzuvollziehen. Dass die Aufnahme Schmittscher Überlegungen im Ritter-Kreis zwar intensiv und vielfältig erfolgte, letztlich aber – und zwar in den meisten Varianten – »gegen den Strich«, kann man mit Recht feststellen.[412] Diese entschärfende, ja Schmitts antimoderne und antiliberale Intuitionen geradezu verkehrende Rezeption insbesondere bei Marquard und Lübbe, die den Weg Schmittschen Denkens stets nur bis zu einem gewissen Punkt, von einem eigenen Interesse her motiviert, verfolgte, ist nicht umsonst auf teils heftige Vorbehalte vonseiten einer rechtsradikal bis rechtsextrem gesinnten Schmitt-Rezeption gestoßen.[413]

408 Seiferts Überlegung, die Offenheit des von Ritter gepflegten philosophischen Gesprächsstils könnte einige Mitglieder des Collegium Philosophicum – allen voran wohl Lübbe – dazu gebracht haben, der Kategorie der Entscheidung von Schmitt her besondere Bedeutung beizumessen, scheint hingegen eher spekulativ; vgl. Seifert, Joachim Ritters ›Collegium Philosophicum‹ (wie Kap. 2, Anm. 32), 193.

409 Lübbe, Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 431f.

410 Vgl. Groh, Arbeit an der Heillosigkeit (wie Kap. 4, Anm. 264), 178, Anm. 432.

411 Vgl. auch die Weiterführung der Kritik des Wertbegriffs bei Böckenförde, Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts (wie Kap. 4, Anm. 258)

412 Vgl. van Laak, Gespräche in der Sicherheit des Schweigens (wie Kap. 2, Anm. 32), 199.

413 Vgl. hierzu insbesondere den oben bereits erwähnten Diskussionsbeitrag von Robert Hepp zu Böckenförde, Der Begriff des Politischen als Schlüssel (wie Kap. 4, Anm. 376), 308–314.

4.3 Zur Auseinandersetzung um Substanz und Funktion von Religion im Kreis um Joachim Ritter

Die Namen Hermann Lübbe und Robert Spaemann markieren in der Debatte um die Bedeutung der Religion innerhalb der modernen Gesellschaft und für das demokratische Gemeinwesen zwei sehr prägnante Positionen. Da der kritische Abgleich ihrer Positionen zumal im Hinblick auf die Austragung von bei Joachim Ritter angelegten Problemen und Fragestellungen im Kreis des Collegium Philosophicum in hohem Maße signifikant ist, wird sich der dritte Teil des vierten Kapitels dieser Arbeit der Debatte um den Religionsfunktionalismus widmen, welche sich mit Lübbe und Spaemann verbindet. Die persönliche Verbundenheit der beiden Autoren, nicht weniger aber die Kritik an der sogenannten Ritter-Schule unter dem Schlagwort des Neokonservatismus mögen dieses religionsphilosophisch-inhaltliche Spannungsverhältnis vergessen lassen. Denn in der Tat weisen Spaemanns und Lübbes Positionierungen diesbezüglich auch wesentliche Parallelen auf: Sie stimmen überein, insbesondere in einer grundsätzlichen Wertschätzung von Religion und der wohlwollenden Anerkennung ihres Fortbestehens auch unter Bedingungen der Moderne. Und gleichfalls stimmen sie überein in ihrer gemeinsamen Gegnerschaft gegenüber den Hoffnungen oder Forderungen einer Religionskritik, die Religion in der modernen Welt schlechthin für obsolet hält, bzw. eines politischen Laizismus, der den Bereich einer formalisierten Interaktion von Politik und Religion radikal beschneiden und die Religion nicht nur ihrem Bekenntnisgehalt nach, sondern auch in ihrer potentiellen öffentlichen Repräsentanz und Wirkung privatisieren will. Dass allerdings auch Hermann Lübbe und Robert Spaemann, die sich in religionspolitischen Diskursen bis in die Gegenwart hinein immer wieder zu Wort melden, den religionspolitischen Gegebenheiten in der Bundesrepublik, die diesem laizistischen Paradigma nicht verpflichtet sind, keineswegs kritiklos gegenüberstehen, bleibt davon unberührt.[414]

Die Abkehr von der Geschichtsphilosophie wird von Hermann Lübbe in ähnlicher Weise vollzogen wie von Odo Marquard. Gegen die von Gewissheiten und absoluten Ansprüchen lebende Philosophie der Geschichte setzt Lübbe eine

414 Vgl. die eingangs zu dieser Arbeit zitierten Hinweise (Kap. 2, Anm. 188). Nicht zuletzt das von Hermann Lübbe ob seiner desintegrativen Wirkungen kritisierte deutsche Kirchensteuersystem wurde dabei zuletzt auch von Robert Spaemann angegriffen, wenn auch mit anderen Gründen, d.h. aus einem katholischen Glaubensinteresse heraus, nicht aus einem gesellschaftspolitischen: »Das Skandalöse bei unserer Kirchensteuer ist […], dass der, der keine Kirchensteuer mehr zahlt, exkommuniziert ist. Sie können die Auferstehung Jesu leugnen, dann werden Sie als Priester noch nicht suspendiert. Aber wenn es ans Geld geht, wird es ernst. Diese Koppelung – Kirchenzugehörigkeit und Kirchensteuer – muss fallen, dann ist gegen eine Kirchensteuer gar nichts einzuwenden.« Paul Badde, »Alle dürfen mehr als der Papst« [Interview mit Robert Spaemann], in: Die Welt, 30.09.2011, URL: http://www.welt.de/print/die_welt/kultur/article13634395/Alle-duerfen-mehr-als-der-Papst.html (Zugriff vom 01.12.2015).

neohistoristische Geschichtstheorie,[415] in der Zeitdiagnostik und Traditionsbewusstsein zusammenfließen. Es handelt sich um »eine Theorie der Geschichte, welche die Abhängigkeiten des Menschen betont – von der Gesellschaft, in der er lebt, von den Traditionen, in denen er steht.«[416] Angesichts der mannigfachen Kontingenzen, denen der Mensch sich nicht nur der Natur gegenüber ausgeliefert sieht, sondern die sich auch aus den in ihrer Komplexität für ihn unvorhersehbaren Handlungen seiner Mitmenschen bzw. deren Verschränkungen ergeben, versuche sich der Mensch mithilfe der Historie seiner Position zu versichern. Lübbe erkennt in der Geschichtsschreibung eine wesentlich narrative Leistung, während andererseits von einem handelnden Subjekt der Geschichte und im Grunde selbst von einer singulären, gattungsbezogenen Geschichte des Menschen nicht die Rede sein könne. Eine Regel, an der sich ein Ziel der Geschichte oder anhand der sich die eine Geschichte aus ihrem Anfang herleiten ließe, gebe es nicht, und sie könne zur Begründung politischer Ziele legitimerweise nicht herangezogen werden. »Geschichten sind weder vorhersagbar noch als Handlungen oder auch geplante Handlungsabfolgen beherrschbar und wiederholbar, vielmehr einzig jeweils im Nachhinein erzählbar.«[417]

Dementsprechend rekurriert die Frage nach dem Wozu von Geschichtsschreibung für Lübbe nicht auf Handlungsnormen für die Zukunft oder auch nur auf einen bescheidener zu verstehenden Lerngewinn aus Geschichte, der schließlich im Hinblick etwa auf »die moralischen und normativen Konsequenzen der grossen politischen Katastrophen« der »nachträglichen Beglaubigung durch die Arbeit unserer Historiker« gar nicht bedürfe.[418] Historie bedeute stattdessen ihrem Wesen nach und insbesondere in Gestalt der sich beständig ausweitenden »Vergangenheitvergegenwärtigungskultur« bzw. »Vergangenheitsvergegenwärtigungspraxis« der jüngsten Zeit eine Weise der »Kontingenzerfahrung« durch Narration.[419] Das Narrative der Geschichtsschreibung markiert für Lübbe das diese von den Sozialwissenschaften fortdauernd unterscheidende Element, insofern es zwar mit Theorie zu verbinden, nicht aber in sie aufzuheben sei:

415 Vgl. in diesem Sinne bereits in früher kritischer Rezeption Jörn Rüsen, Zur Kritik des Neohistorismus, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 33/2 (1979), 243–263, Permalink: http://www.jstor.org/stable/20482960 (Zugriff vom 01.12.2015).

416 Vgl. Wolfgang Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1994, 198, URL: http://books.google.de/books?id=ob8oAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

417 Lübbe, Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse (wie Kap. 2, Anm. 124), 13; vgl. in diesem Kontext zudem die Kapitel »Geschichten – Vorgänge ohne Handlungssubjekt« (83–96) und »Die Einheit der Geschichte« (97–104) dieses Buches.

418 Ders., Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse (wie Kap. 2, Anm. 124), 14; vgl. dort näherhin auch die Kapitel »Wozu Historie? Die Aktualität der Relevanzfrage« (173–185) und »Aus der Geschichte lernen« (223–243), bzw. neuerlich Ders., Geschichte lernen oder aus der Geschichte lernen? Praktische Konsequenzen der Geschichtstheorie, in: Carsten Dutt/Reinhard Laube (Hg.), Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks, Göttingen 2013, 29–47.

419 Lübbe, Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse (wie Kap. 2, Anm. 124), 15.

> Geschichtswissenschaft ist in letzter Instanz keine theoretische Wissenschaft, soweit sie es eben mit ›Geschichten‹ zu tun hat, deren Ereignisfolgen ›erzählt‹ werden, weil und sofern keine Theorien bekannt sind, die uns die Ereignisfolgeregeln (›Gesetze‹) nennten, der die Ereignisfolgen jener Geschichten entsprächen.[420]

Mit der wachsenden Dynamik der modernen Welt wachse auch der Bedarf an historisch informierten Erklärungen, welchen die Geschichtsschreibung befriedigt.[421] Sie reflektiert insofern die Daseinssituation des modernen Menschen in einer Welt zunehmender Pluralisierung und wachsender Interdependenzen – einer »Zivilisationsökumene«[422] – vor dem Hintergrund einer von Lübbe so bezeichneten »Gegenwartsschrumpfung«[423], die verbunden ist mit »Zukunftsgewißheitsschwund«[424] und »Erfahrungsverlusten«,[425] angesichts deren sich die Menschen als »Orientierungswaisen« erfahren. Eine knappe Zusammenfassung der Lübbeschen Gegenwartdiagnose geben Georg Kohler und Heinz Kleger:

> [E]rstens: Der Zivilisationsprozeß belastet das Dasein mit Erfahrungsverlusten – und in unserer postmodernen Moderne wachsen diese Belastun-

420 Ders., Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse (wie Kap. 2, Anm. 124), 41

421 Vgl. das Kapitel »Was heisst: ›Das kann man nur historisch erklären‹«, in: Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse (wie Kap. 2, Anm. 124), 49–61, sowie den bereits zuvor erschienenen Aufsatz gleichen Titels von Lübbe in: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hg.), Geschichte – Ereignis und Erzählung, München 1973, 542–554, URL: http://hdl.handle.net/2027/uc1.32106000252004 (Zugriff vom 01.12.2015).

422 Vgl. Hermann Lübbe, Die Zivilisationsökumene. Nachwort zu einem ungewöhnlichen Titelwort, in: Ders., Die Zivilisationsökumene. Globalisierung kulturell, technisch und politisch, München 2005, 203–206, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041689/image_201 (Zugriff vom 01.12.2015).

423 Mit dieser Begriffsprägung bezieht sich Hermann Lübbe auf die anhaltende Beschleunigung der zivilisatorischen Entwicklung, die sowohl für die historisierende Vergangenheitsvergegenwärtigung wie auch für die lebensweltliche Orientierung des Einzelnen in seiner (empfundenermaßen verkürzten) Gegenwart zur Herausforderung wird. »Gegenwartsschrumpfung – das ist der Vorgang rückläufiger Extension des Zeitraums, für den wir in einem gegebenen System mit einiger Konstanz der Verhältnisse rechnen können.« Ders., Gegenwartsschrumpfung. Zeit-Erfahrungen in einer dynamischen Zivilisation, in: Hermann Fechtrup/Friedbert Schulz/Thomas Sternberg (Hg.), Zwischen Anfang und Ende. Nachdenken über Zeit, Hoffnung und Geschichte, Münster/London 2000, 71–80, hier 71, URL: http://books.google.de/books?id=lJIyLVg0WYYC (Zugriff vom 01.12.2015). Vgl. zu diesen Überlegungen insgesamt das Schlusskapitel »Evolutionäre Beschleunigung und historisches Bewusstsein«, in Lübbe, Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse (wie Kap. 2, Anm. 124), 324–356.

424 Ders., Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts, Graz/Wien/Köln 1983, 33–35, URL: http://books.google.de/books?id=DuZIAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

425 Vgl. Ders., Zeit-Verhältnisse (wie Kap. 4, Anm. 424), 49, sowie auch Ders., Erfahrungsverluste und Kompensationen. Zum philosophischen Problem der Erfahrung in der gegenwärtigen Welt, in: Ders./Oskar Köhler/Wolf Lepenies [u.a.], Der Mensch als Orientierungswaise? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang, Freiburg/München 1982, 145–168, URL: http://books.google.de/books?id=K1cdAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015), und bereits Hermann Lübbe, Traditionsverlust und Fortschrittskrise. Sozialer Wandel als Orientierungsproblem, in: Ders., Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg 1975, 32–56, URL: http://books.google.de/books?id=3jTCAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

gen mit steigendem Tempo. Zweitens: Nicht der aufgehaltene, sondern der stattfindende (technisch-wissenschaftliche und soziale) Fortschritt ist dafür die Ursache. Drittens: Erfahrene Erfahrungsverluste, die sich insgesamt zum Befund einer »Orientierungskrise« der (post-)industriellen Gesellschaft verdichtet haben, rufen nach mehr oder weniger erfolgreichen Kompensationen; und unter dem Gesichtspunkt der Kompensation werden eine Vielzahl von Phänomenen der modernen Lebenswelt ohne weiteres begreiflich. Viertens: Politisch bedeuten Erfahrungsverluste die unausweichliche Schwächung der Urteilskompetenz des common sense. Dennoch ist am Ende allein dieser die Instanz, »die zur elementaren Neuorientierung ausreichen muß, weil insoweit eine verläßlichere Instanz auch gar nicht zur Verfügung stünde«.[426]

Mit solchen für ihn typischen Neologismen beschreibt Lübbe die Verfassung der menschlichen Lebenswelt in der Gegenwart, in der sich ein Spannungsverhältnis überindividueller, mehr und mehr global sich vollziehender Prozesse und nur als kontingent zu verstehender individueller Bindungen an partikulare Herkünfte ausprägt. Letztere aber werden darum nicht überflüssig, selbst wenn sie im globalen zivilisatorischen Fortschritt ohne Bedeutung bleiben; jedoch bilden sie die Grundlage von Identität, die es den Individuen je erst möglich macht, den zivilisatorischen Rahmen auszufüllen. Die Funktion der Geschichtsschreibung und des historischen Bewusstseins ist demnach eine kompensatorische:

Zum Dasein handlungsfähiger Subjekte – Individuen, Gruppen und Institutionen – gehört jeweils mehr als das, was sie, soweit sie voneinander abhängig sind, gemeinsam wollen, haben und anerkennen müssen, um konfliktfrei koexistieren zu können. Wer einer ist, liesse sich aus diesen koexistenzfunktionalen Gemeinsamkeiten gar nicht erkennen. Identität ist nicht ein Synonym unserer Vernünftigkeit, vielmehr Resultat unserer Herkunftsgeschichten, über deren Vergegenwärtigung wir uns verstehen, aber nicht rechtfertigen können. Die historische Vernunft ist es, die das universell geltend macht.[427]

Mit seinem nicht-historizistischen Historismus vollzieht Lübbe analog zu Odo Marquard[428] eine Rückführung der Geschichtsphilosophie auf eine »Geschichts-

426 Kohler/Kleger, Einleitung (wie Kap. 2, Anm. 124), 13 (Hervorhebungen im Original); Letzteres ist ein Zitat nach Hermann Lübbe, »Orientierung«. Zur Karriere eines Themas, in: Ders./Oskar Köhler/Wolf Lepenies [u.a.], Der Mensch als Orientierungswaise? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang, Freiburg/München 1982, 7–29, hier 29, URL: http://books.google.de/books?id=K1cdAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Eine knappe Übersicht über seine zeitdiagnostische Perspektive gibt Hermann Lübbe, Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart, 3. Aufl., Berlin/Heidelberg/New York 2003, insb. in der Einleitung (1–24), DOI: http://dx.doi.org/10.1007/978-3-540-38360-4 (Zugriff vom 01.12.2015). Vgl. ferner auch Georg Kohler, Aktualität und Orientierung oder: Wie man ein vernünftiger Zeitgenosse bleibt. Zu Hermann Lübbes Theorie der Fortschrittsmoderne, in: Hanns-Gregor Nissing (Hg.), Hermann Lübbe. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung, Darmstadt 2009, 83–100.

427 Lübbe, Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse (wie Kap. 2, Anm. 124), 32f.

428 Vgl. Odo Marquard, Wandlungsbeschleunigung und Illusionsbereitschaft, in: Georg Kohler/Heinz Kleger (Hg.), Diskurs und Dezision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen

pragmatik«[429]. Dies bedeutet nicht allein einen Bruch mit den Gewissheiten, um die sich eine in der Tradition der kritischen Linken stehende Philosophie auch in der Gegenwart noch bemüht – und diesen Bruch macht Lübbe, der sich einer Interpretation von Geschichte im Sinne finalistischer Annahmen verweigert, denn auch explizit –, sondern es repräsentiert wiederum eine Abwendung vom geschichtsphilosophischen Horizont der Philosophie Ritters. Gleichzeitig steht Lübbe aber unverkennbar in den Fußstapfen der Entzweiungstheorie Ritters, zumal in deren unter dem Stichwort der Europäisierung auf globale Maßstäbe übertragenen Deutung. Es ist gerade die sich in Ökonomie, Technik und Wissenschaft formierende weltweite »Einheitszivilisation«,[430] die komplementär das Interesse an einer Vergegenwärtigung partikularer Herkunftsordnungen befördert. Obschon dieser Sinn für die Geschichte bei Lübbe im Gegensatz zu Ritter, nicht anders als wir es bei Marquard bereits beobachtet haben, nicht an ein geschichtsmetaphysisches Verständnis einer in der Kontinuität der Geschichte sich entfaltenden Bestimmung des Menschen zurückgebunden ist, führt er ein Element von Kompensation in den Zusammenhang der Lübbeschen Geschichtstheorie ein.[431]

Entsprechend nimmt auch Hermann Lübbes Bestimmung der Philosophie als »Orientierungskrisenmanagement«[432] ein Rittersches Motiv auf: Indem die Philosophie sich des fortschrittsbedingten Orientierungsproblems des modernen Menschen annehme – und zwar durchaus im Verhältnis verschiedener Teilsysteme der Gesellschaft untereinander, die Religion nicht ausgeschlossen –, macht sie sich zum öffentlichen Organ einer »Wirklichkeitshermeneutik«.[433] Als Versuch, die eigene Zeit und Wirklichkeit zu deuten, ist diese Philosophie, insbesondere als politische Philosophie, stets kontrovers;[434] sie nimmt ihre Aufgabe nämlich vor einem öffentlichen Forum und in Konkurrenz zu anderen Deutungsangeboten wahr. Die in Ritters »Hermeneutik der geschichtlichen Wirklichkeit« noch implizierten Ganzheitsprätentionen werden bei Lübbe freilich explizit zurück-

Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, Wien 1990, 167–181, URL: http://books.google.de/books?id=dflWAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

429 Vgl. Mehring, Geschichtspragmatik (wie Kap. 4, Anm. 28); vgl. auch Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), dort v.a. das Kapitel »Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse«, 45–93.

430 Vgl. Lübbe, Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse (wie Kap. 2, Anm. 124), 31.

431 Und zwar unter Bezug auf Ritters Aufsatz »Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft« v.a. in das den Band *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse* abschließende Kapitel »Evolutionäre Beschleunigung und historisches Bewusstsein«; vgl. Lübbe, Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse (wie Kap. 2, Anm. 124), 324–356, und zwar insb. in Bezug auf Ritters These von der Geschichtslosigkeit der modernen Welt: 329–332.

432 Hermann Lübbe, Philosophie als Beruf, in: Joachim Schickel (Hg.), Philosophie als Beruf, Frankfurt a.M. 1982, 86–95, hier 94.

433 So mit einem in Bezug auf Odo Marquard verwendeten Begriff bei Kleger/Müller, Mehrheitskonsens als Zivilreligion? (wie Kap. 4, Anm. 349), 242.

434 »Politische Philosophie ist stets beidem verpflichtet, der Philosophie wie der Politik. Sie will ihre Zeit nie bloß deuten, sondern immer auch bestimmen – bestimmen, indem sie sie deutet. […] Die Charakterisierung ist unschwer als Programm von Lübbes eigener Arbeit zu entschlüsseln.« Kohler/Kleger, Einleitung (wie Kap. 2, Anm. 124), 12.

gewiesen. Denn in ihren orientierungspraktischen Leistungen angesichts lebensweltlich zu erfahrender Kontingenzen und Handlungsinterferenzen entspricht die Philosophie den historischen Wissenschaften; das heißt, auch sie vertritt eine historisierende Perspektive, die von Lübbe als modernisierungsbedingt unvermeidlich herausgestellt wird und deren narrative Leistungen von den absoluten Forderungen einer theoretisch überhöhten, »kritische[n] und praxisbezogene[n] Vergegenwärtigung des Zukunftssinns unserer Vergangenheiten – bis hin zur Vergewisserung eines verpflichtenden Endzwecks unserer Gattungsgeschichte« – abgegrenzt werden.[435]

4.3.1 Religion als Kontingenzbewältigungspraxis – Hermann Lübbes Religionstheorie

Auch Hermann Lübbes Philosophie der Religion versteht sich als Ausdruck »einer Analyse unserer Gegenwartskultur«; sie verweist auf den Zusammenhang von Zeitanalyse und Historismus im Rahmen der Kompensationstheorie.[436] Zwar ist die Religion für Lübbe nicht an sich ein Kompensationsphänomen, aber sie übernimmt im Leben des Menschen kompensatorische Funktionen, mit denen sie gerade in der modernen Welt besondere Bedeutung gewinnt, und insoweit wird sie denn auch von Lübbe analysiert. Wie sich bereits in der Diskussion seiner Rezeption der politischen Theologie Carl Schmitts gezeigt hat – nämlich im Sinne einer »Begriffsbildungsanalogienforschung« –, ist es Lübbe auch im weiteren Kontext seiner Religionsphilosophie sowie insbesondere seiner Theorie von Zivilreligion nicht darum zu tun, zu religiösen Wahrheitsansprüchen inhaltlich befürwortend oder distanzierend Stellung zu nehmen und diese gar gegen die moderne Welt auszuspielen. Die Religionsfreiheit als Freiheit des individuellen bürgerlichen Bekenntnisses zu einer bestimmten Religion oder auch des Verzichts auf ein solches Bekenntnis sowie die gegenseitige Freisetzung von Politik und Religion aus sie einander verpflichtenden Bindungen werden von Lübbe als verbindliche Bestimmungen von Politik und Religion »nach der Aufklärung« anerkannt. Seine Überlegungen richten sich vor diesem Hintergrund auf Fragen nach der fortdauernden gesellschaftlichen und politischen Bedeutung von Religion und sind darum bemüht, diese Bedeutung phänomenologisch zu erfassen. Die Religion erscheint sodann in einer bestimmten Beziehung zum freiheitlichen Charakter moderner, demokratischer Staatlichkeit, welche sie – über ein bei Lübbe grundsätzlich zweifellos bestehendes Wohlwollen hinaus – zu einer auch politisch wichtigen und schätzenswerten Institution mit kompensatorischer Wirkung macht.

435 Lübbe, Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse (Kap. 2, Anm. 124), 7; noch in der der Neuauflage des Bandes beigegebenen neuen Einleitung in Abgrenzung etwa gegenüber Jürgen Habermas (vgl. 15 und 19, Anm. 30 sowie 25f.).

436 Vgl. Lübbe, Aneignungen und Rückaneignungen (wie Kap. 4, Anm. 360), 369.

In seinen Schriften zum Komplex der Säkularisierung, insbesondere dem 1965 unter diesem Titel erschienenen Buch,[437] bewegt Hermann Lübbe sich noch eng im Rahmen begriffsgeschichtlicher Untersuchung. Allerdings lassen sie thematisch bereits ein Interesse an der Frage der Bedeutung von Religion in der modernen Welt und ihren gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen erkennen, welches erkennbar den geschichtsphilosophischen Prämissen Joachim Ritters verpflichtet ist. Lübbe ergreift dabei Partei gegen ein lediglich privatives, verfallstheoretisches Säkularisierungsverständnis. Überdies zeigt er Sympathien für eine Religiosität, welche der modernen Welt und auch den in dieser realisierten, spezifischen gesellschaftlichen und politischen Vorbedingungen religiösen Lebens – wie dem Verlust der theologischen Deutungshoheit über die Gesellschaft im Ganzen sowie insbesondere der religiösen Neutralisierung des Staates – aufgeschlossen gegenübersteht.[438] In einem engeren Sinne wird Religion jedoch erst ab Mitte der 1970er Jahre zu einem zentralen Thema seiner Publikationen,[439] bis hin schließlich zu dem 1986 publizierten Band *Religion nach der Aufklärung*, welcher sich als eines seiner philosophischen Hauptwerke einordnen lässt.[440] Dort wird Lübbe wiederum ein zeitdiagnostisches, orientierungspraktisches Interesse zum Ausgangspunkt – er führt vier allgemeine Strukturbedingungen auf, welche die Stellung von Religion in der modernen Welt präformieren würden:[441]

1) die Emanzipation der Wissenschaften, vor allem der Naturwissenschaften, aus religiösen Prämissen, die schließlich zu »vollständiger religiöser Indifferenz

437 Ders., Säkularisierung (wie Kap. 3, Anm. 33).

438 Vgl. hierzu bereits im Jahr 1964 pointiert im Blick auf das Vorbild der Vereinigten Staaten sowie das Zweite Vatikanische Konzil: »Wenn der Glaube erkennt, daß die politische Unverbindlichkeit seiner Wahrheit deren existentieller und auch sozialer Verbindlichkeit nicht entgegensteht, vermag er vorbehaltlos den Boden der modernen säkularen politischen Ordnung zu betreten.« Hermann Lübbe, Freiheit und Verbindlichkeit, in: Ders., Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft, Freiburg 1971, 134–143, insb. 137–143, Zitat 143.

439 Im Jahr 1975 erscheint die zweite Auflage des *Säkularisierungs*-Buches, außerdem ein auf Grundlage einer Bielefelder Tagung vom September 1973 entstandener Sammelband von Hermann Lübbe/Hans-Martin Saß (Hg.), Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach, München/Mainz 1975, URL: http://books.google.de/books?id=OHwfAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

440 Hermann Lübbe, Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22); von diesem Band als einem Hauptwerk Lübbes sprach bereits Thomas Nipperdey, Rezension zu: Hermann Lübbe, Religion nach der Aufklärung, in: Historische Zeitschrift 249/1 (1989), 123–125, hier 123, Permalink: http://www.jstor.org/stable/27626737 (Zugriff vom 01.12.2015). Vgl. allgemein dazu Holger Zaborowski, Kontingenzbewältigung in der Moderne. Hermann Lübbes Verständnis von Religion und Aufklärung, in: Hanns-Gregor Nissing (Hg.), Hermann Lübbe. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung, Darmstadt 2009, 101–116.

441 Vgl. für die folgende Beschreibung von vier Aspekten einer Stellung der Religion *nach der Aufklärung* Lübbe, Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 9–14, sowie ausführlicher in den Kapiteln »Kultureller Geltungsschwund der Wissenschaften« (19–38), »Politische Neutralisierung religiöser Wahrheitsansprüche« (75–90), »Säkularisierung oder die abnehmende soziale Mächtigkeit religiöser Institutionen« (91–106) sowie »Historismus oder die Erfahrung der Kontingenz religiöser Kultur« (107–125).

wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritts« geführt habe; das heißt etwa kosmologische Erkenntnisse über den Ursprung der Welt seien in religiöser Hinsicht (und überhaupt in orientierungspraktischer Hinsicht) weitgehend belanglos geworden;
2) die zur Entkopplung von Wissenschaft und Religion analoge Entkopplung von Religion und Recht, sodass die Freiheit des subjektiven Bekenntnisses, von Gewissen und Religion, ja die Bürgerrechte überhaupt, von bestimmten religiösen Bekenntnissen und religiösem Bekenntnis allgemein losgelöst, staatlicherseits anerkannt ist;
3) die über diesen rechtlichen Bereich hinausreichenden Wirkungen gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse, welche zu einem Bedeutungsverlust religiöser Bindungen auch in der Alltagskultur beitrügen; und schließlich
4) die nicht allein die Religion, sondern die moderne Kultur insgesamt betreffende Ausbildung historischen Bewusstseins, welches sich komplementär zur Dynamik der modernen Zivilisation und der in ihr erfahrenen lebensweltlichen Kontingenzen verhalte.

Darüber hinaus gewinnt die Religion jedoch aufgrund des von Lübbe als bemerkenswert angeführten Faktums für ihn theoretische Bedeutung, dass sie, »obwohl der Rückzug aus ihren Institutionen heute kaum noch sozial sanktioniert ist, nichtsdestoweniger gar keine Anstalten macht, abzusterben.«[442]

Diese Frage nach der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit eines Fortbestandes religiösen Bekenntnisses und religiöser Überzeugungen in Zeiten fortschreitender Säkularisierung sowie zunehmender, wenn nicht gänzlicher Indifferenz wissenschaftlicher und ökonomischer Vorgänge, politischer und rechtlicher Maßgaben gegenüber religiösen Konzepten ergibt sich insbesondere auch aus einer Auseinandersetzung mit religionskritischen bzw. Religion für überwunden haltenden Positionen. Die positivistische oder marxistische Überzeugung von der Obsoleszenz und dem trägheitsbedingt verzögerten, aber doch notwendigen Absterben der Religion im Laufe der Zeit repräsentiert eine von empirischen Gegebenheiten absehende, auf höheren Gewissheiten aufruhende Geschichtsphilosophie, gegen die Lübbe in Anlehnung an Ritter die tatsächliche Lebenswirklichkeit des modernen Menschen geltend macht. Die Erwartung, dass der Prozess von Aufklärung und Modernisierung zum Verschwinden der Religion führen werde, steht so der Beobachtung gegenüber, dass die Religion vorläufig nicht nur nicht verschwinde, sondern teils gar zunehmende Vitalität zeige.[443] Dabei bildet bereits

442 Lübbe, Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 14.
443 Vgl. Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 129f. Zwar erscheint beinahe drei Jahrzehnte nach der Erstveröffentlichung von *Religion nach der Aufklärung* (1986) durchaus fraglich, ob sich die von Lübbe dort benannten, der Naherwartung einer religionslosen Gesellschaft Hohn sprechenden Entwicklungen – etwa eine wachsende Nachfrage nach Theologie-Studienplätzen, ein Nichtweiterabsinken der Kirchenbesuchszahlen sowie das Nichtanhalten einer Kirchenaustrittsbewegung – so bestätigen lassen. Grundsätzlich ist seine Beob-

der Eingangssatz des Aufsatzes »Vollendung der Säkularisierung – Ende der Religion?« (1974) eine Überzeugung ab, welche die Lübbesche Religionstheorie unverändert bis in die Gegenwart durchzieht:

> Der Fortschritt der Säkularisierung ist ein Faktum. Die Frage nach dem Ende der Religion dagegen ist bloß eine rhetorische Frage. Es gibt kein absehbares Ende der Religion. Sobald man weiß, wovon die Rede ist, wenn von Religion die Rede ist, weiß man, daß das so ist. Nicht die Zukunft der Religion steht in Frage, sondern die Zukunft der überlieferten, uns vertrauten religiösen Institutionen.[444]

Die Religion als solche ist eine funktional nicht zu ersetzende und daher grundsätzlich unverändert vitale Kraft, wenn auch in einem kulturphilosophisch zu verfolgenden und zu analysierenden, fortgesetzten institutionellen Wandel begriffen: Dies beschreibt eine so bereits in den 1970er Jahren formulierte Grundintuition der Lübbeschen Religionstheorie, die sich sodann zur Frage nach Rolle und Stand der Religion *nach* der Aufklärung weiterentwickelt.[445] In den 1980er Jahren tritt

achtung, dass von einem Verschwinden der Religion keine Rede sein könne, jedoch unverändert aktuell – trotz des unvermindert anhaltenden kulturellen Bedeutungswandels von Religion und fortgesetzter Säkularisierungsprozesse, von denen insbesondere die christlichen Großkirchen betroffen sind. Vgl. zur Auseinandersetzung insbesondere mit Marx' und Freuds Religionskritik Lübbe, Religion nach der Aufklärung, 133–144.

444 Ders., Vollendung der Säkularisierung (wie Kap. 4, Anm. 31), 169. Entsprechend bemerkt Lübbe in *Religion nach der Aufklärung*, »daß sich der Aufklärungsprozeß zu den Bedingungen der Nötigkeit religiöser Kultur grundsätzlich indifferent verhält.« Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 131. In recht verstandenem Sinne bedeute »Vollendung der Säkularisierung« nicht Absterben der Religion, sondern vielmehr, »daß Bürgerrecht, Wissenschaft, Bildung und Wohlfahrt von kirchlich verfaßten Prämissen schlechterdings unabhängig geworden sind« (Ders., Vollendung der Säkularisierung [wie Kap. 4, Anm. 31], 176) – kurz gesagt ein Zustand, der formal 1973 bereits erreicht ist.

445 Bereits vor dem erwähnten, 1986 veröffentlichten Buch *Religion nach der Aufklärung* erschien ein Aufsatz gleichen Titels von Hermann Lübbe in: Willi Oelmüller/Ruth Dölle/Jürgen Ebach [u.a.], Diskurs: Religion, Paderborn/München/Wien [u.a.] 1979, 315–333, URL: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015048994548 (Zugriff vom 01.12.2015). Ferner ist in chronologischer Reihenfolge hinzuweisen auf Hermann Lübbe, Zukunftsaspekte der kulturellen Evolution. Religion und Wissenschaft nach der Aufklärung, in: Oskar Schatz (Hg.), Hoffnung in der Überlebenskrise? Salzburger Humanismusgespräche. Graz/Wien/Köln 1979, 78–87, URL: http://books.google.de/books?id=WAcRAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Hermann Lübbe, Heinrich Heine und die Religion nach der Aufklärung, in: Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 35/9-10 (1981), 1024–1033. Die von Lübbe auch in anderen Zusammenhängen verwandte Wendung »nach der Aufklärung« – zunächst in Ders., Wissenschaft nach der Aufklärung, in: Schweizer Monatshefte – Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur 59/2 (1979), 149–157, bzw. Ders., Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft, Düsseldorf/Wien 1980 – rekurriert in einem Doppelsinn auf die fortdauernd präsenten Ansprüche der Aufklärung als einer historischen Epoche sowie auf ein Verständnis bestimmter kultureller Phänomene der Gegenwart, etwa der Wissenschaft, der Religion oder der Politik *gemäß* den von der Aufklärung erhobenen Ansprüchen. Gemeint sei mithin die »erfolgreiche, nicht die gescheiterte Aufklärung« – *Nach*aufklärung ist nicht *Gegen*aufklärung –, wie es Lübbe nicht zuletzt gegen die von Jürgen Habermas erhobenen Vorwürfe, es gehe Lübbe im Wahrheit um eine Überwindung

diesem Fragenspektrum die liberale Rezeption der politischen Theologie bei,[446] auf die wir im vorangegangenen Kapitel bereits zu sprechen kamen, sowie das Schlagwort der Zivilreligion,[447] auf das wir im Folgenden noch näher eingehen werden. Mit den 1990er Jahren schließlich kommt zudem noch das in Lübbes Arbeiten dann verstärkt aufgenommene Konzept der politischen Religion als eines Analyseinstruments totalitärer politischer Systeme hinzu, allen voran des Nationalsozialismus und des Kommunismus. Die von totalitären Systemen und Bewegungen beanspruchte Religionsäquivalenz wird dabei als wesentliche Eigenschaft dieser »politisierten Anti-Religionen« begriffen.[448] Dem Interesse dieser Arbeit folgend wird im Weiteren zunächst auf Lübbes Religionstheorie im Allgemeinen einzugehen sein, wie sie insbesondere im Buch *Religion nach der Aufklärung* entwickelt wird; dies ist einerseits zur Einordnung seiner Überlegungen zur Zivilreligion notwendig, die sich als Spezialfall dieser Theorie begreifen lässt – genauer gesagt als »sekundäre Funktion« von Religion nach der Aufklärung.[449]

oder Verabschiedung der Aufklärung, festgehalten hat; vgl. Lübbe, Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 9.

446 Vgl. Ders., Politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 395), 1983 erschienen.

447 Ders., Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität (1981), im Folgenden zitiert nach dem Wiederabdruck, in: Heinz Kleger/Alois Müller (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 2. Aufl., Münster 2004, 195–220, URL: http://books.google.de/books?id=AXtnDB6JOZwC (Zugriff vom 01.12.2015).

448 Hermann Lübbe, Totalitarismus, Politische Religion, Anti-Religion, in: Ders. (Hg.), Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts, Düsseldorf 1995, 7–14, URL: http://books.google.de/books?id=bMwUAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); ferner Ders., Politik und Religion nach der Aufklärung, in: Ders., Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze, München 2001, insb. 39–74, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041052/image_37 (Zugriff vom 01.12.2015). Der Begriff der politischen Religion folgt der Anlehnung an Eric Voegelin, Die politischen Religionen, Wien 1938, vgl. dazu auch Hans Maier, »Totalitarismus« und »Politische Religionen«. Konzepte des Diktaturvergleichs, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, 43/3 (1995), 387–405, Permalink: http://www.jstor.org/stable/30195479 (Zugriff vom 01.12.2015). Es sei dahingestellt, ob damit der Intention des Begriffs der politischen Religion bei Voegelin – unter den bei diesen auch der moderne Liberalismus zu rechnen wäre – gerecht zu werden ist. Lübbe selbst bemerkte, »daß auch in der aktuellen Wiederaufnahme des Themas ›Politische Religion‹ der Inhalt des schmalen Voegelinschen Buches eher eine geringe Rolle zu spielen scheint. Das fragliche Buch gehört in die lange Reihe der Publikationen, deren anhaltende Wirkung primär von ihrem Titel ausgeht.« (Lübbe, Politik und Religion nach der Aufklärung, 45.) Lübbe wendet gegen den Begriff der politischen Religion, ungeachtet seiner begriffspragmatischen Plausibilität, ferner ausgehend von seiner eigenen Religionstheorie ein, dass es den totalitären Regimes des 20. Jahrhunderts keineswegs darum gegangen sei, diese oder jene Religion zu ersetzen, sondern Religion überhaupt mitsamt ihren Nötigkeitsbedingungen zu beseitigen; insofern schlägt er den Begriff der »politisierten Anti-Religion« vor (vgl. Lübbe, Politik und Religion nach der Aufklärung, 49f.). Zu Eric Voegelin und seiner (Nicht-)Rezeption im Collegium Philosophicum vgl. im Übrigen Lübbe, Die Religion und die Legitimität der Neuzeit (wie Kap. 2, Anm. 44).

449 So mit dem Titel des letzten Abschnitts des Bandes *Religion nach der Aufklärung* über »Sekundäre Funktionen der Religion nach der Aufklärung« (vgl. Ders., Religion nach der Aufklärung [wie Kap. 4, Anm. 22], 257), unter welchen auch ein »Exkurs über ›Zivilreligion‹« fällt (vgl. 306–327), der im Kern einen Wiederabdruck des zitierten Zivilreligions-Aufsatzes von Lübbe aus dem Jahr 1981 mit einigen Änderungen bedeutet.

Andererseits wird die Kontinuität Ritterscher Frage- und Problemstellungen auf Ebene der Religionsphilosophie Lübbes gerade in deren Konfrontation mit der ebenfalls von Ritter ausgehenden Kritik Robert Spaemanns deutlich, die im Anschluss an Lübbes Religions- bzw. Zivilreligionskonzept zu verhandeln ist.

Wo die Religionskritik marxistischer oder freudianischer Prägung ein Verschwinden der Religion mit einem fortschrittsbedingten Verschwinden der Gründe ihrer Notwendigkeit postuliert, geht Lübbe gerade von der Umkehrung dieser These aus. Religion sei nämlich »die kulturelle Form humaner Beziehung auf genau diejenigen Lebenstatsachen […], auf die sich intellektuelle und politische Aufklärungs- oder Emanzipationsprogramme prinzipiell gar nicht beziehen können«.[450] Was immer fortschrittsideologisch gewollt sein oder sich auch wissenschaftlich, technologisch, ökonomisch an Fortschritten tatsächlich ergeben mag, so vermag es den Bezugsgrund von Religion per se nicht zu berühren; es handelt sich dabei nämlich um ein Unverfügbares. Warum die Religion auch nach der Aufklärung und entgegen allen Hoffnungen oder Befürchtungen nicht verschwinden werde, das liegt Lübbe zufolge eben an dieser ihr eigenen irreduziblen Funktionalität, die auch und gerade im modernen Zusammenhang gegeben ist und bleibt. Religion ist, so Lübbe im Anschluss an eine Formulierung Friedrich Kambartels, Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren[451] bzw., mit einer wiederum für Lübbe typischen Begriffsprägung, »Kontingenzbewältigungspraxis«.[452] Sie erfüllt individuell wie kollektiv eine Funktion, die mit einer Problematik korrespondiert, welche mit der modernen Welt eher an Gewicht gewinnt, denn verliert: der erfahrenen Kontingenz der menschlichen Existenz und der jeweiligen Lebensführung, die, freigesetzt aus einstigen Bindungen, der Gestaltungskraft des jeweiligen Individuums überantwortet bleibt.[453] Die *differentia specifica* religiöser Kontingenzbewältigung besteht an dieser Stelle gerade darin, an dem Punkt, an dem Kontingenz womöglich eine Umwandlung in Sinn fordert oder gar ein gegebene Situationen veränderndes Handlungsvermögen anspricht, anzuerkennen, dass eine solche sinnstiftende, aktivistische Transformation von Kontingenzen nicht immer möglich ist: »In religiöser Lebenspraxis verhalten wir uns zu

450 Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 145.

451 Vgl. Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 149, sowie Friedrich Kambartel, Philosophie der humanen Welt, Frankfurt a.M. 1989, 90–102.

452 So zuerst 1974 in dem Aufsatz Lübbe, Vollendung der Säkularisierung (wie Kap. 4, Anm. 31), 177; vgl. sodann im Aufsatz »*Religion nach der Aufklärung*« [1979] (wie Kap. 4, Anm. 445), 324; Ders., Philosophie nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 445), 71; Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 149 bzw. 160–178; vgl. dazu auch Emil Angehrn, Religion als Kontingenzbewältigung?, in: Philosophische Rundschau 34 (1987), 282–290, Permalink: http://www.jstor.org/stable/42571809 (Zugriff vom 01.12.2015).

453 Damit sei jedoch nicht impliziert, so Lübbe, dass Religion als Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren bzw. als Kontingenzbewältigungspraxis in dieser Funktion aufginge oder dass diese Funktion dabei dem glaubenden Menschen kognitiv im Vordergrund stünde. Der Begriff habe vielmehr in erster Linie analytische Funktion, indem er nämlich die »aufklärungsüberdauernden anthropologisch-ontologischen Nötigkeitsbedingungen« von Religion nach der Aufklärung zu klären helfe; vgl. Lübbe, Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 150, Anm. 15.

derjenigen Kontingenz, die sich der Transformation in Handlungssinn prinzipiell widersetzt.«[454] Gemeint sind letztlich die Kontingenz des Daseins und der Welt überhaupt, deren wahrgenommene Nichtnotwendigkeit, und damit verbunden auch die unverfügbaren Voraussetzungen der je subjektiven Existenz, welche religiös anerkannt und hingenommen würden. Die religiöse Form der Bewältigung von Kontingenz besteht somit in ihrer Anerkennung.[455]

Diese Art und Weise, den Begriff der Religion zu bestimmen, ist ersichtlich von funktionaler Natur, und sie wird von Lübbe auch unter dieser Prämisse vorgetragen, von ihm selbst gar als dezidiert funktionalistisch bezeichnet. Es handelt sich erklärtermaßen um einen außenperspektivisch entwickelten Ansatz, der eine sozialphilosophisch wie zeitdiagnostisch zweckmäßige Definition des Religionsbegriffs vorschlägt, damit aber weder den Anspruch verbindet, dem Phänomen der Religion in allen seinen Facetten gerecht zu werden, noch behauptet, die innenperspektivische Selbstwahrnehmung eines religiösen Menschen adäquat wiederzugeben oder gar selbst Religion sein zu wollen.[456] Insofern scheint Lübbes eigene Kennzeichnung seiner Religionstheorie sogar eher überzogen; sie ist zwar funktional orientiert, aber darum noch nicht funktionalistisch, jedenfalls nicht in dem Sinne, dass sie Religion auf individualpsychische oder soziale Funktionen reduzierte und bestritte, dass sie ihrem Wesen nach womöglich über solche Funktionserfüllung hinausginge.[457] Gleichwohl wurden gegen Lübbes Begriff der Religion als einer Kontingenzbewältigungspraxis mannigfache Einwände vorgebracht – dass sie das Phänomen Religion nur selektiv wahrnehme,[458] dass diese Begriffsbestimmung etwa von der Frage nach einer Substanz oder Wahrheit von Religion absehe, dass sie qualitative Differenzen zwischen verschiedenen die Funktion einer Kontingenzbewältigung erfüllenden Instanzen nicht abbilden könne (etwa zwischen Weltreligion und Aberglaube), dass sie sinnvermittelnde und handlungsleitende Wirkungen von Religion missachte[459] oder dass sie der Religion bloß den Rang eines Placebos zumesse, das heißt den einer Illusion, an

454 Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 154.
455 Vgl. Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 166–168.
456 Vgl. zu Lübbes Selbstdeutung seiner funktionalistischen Religionstheorie in Abgrenzung von Kritik: Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 219–228.
457 Holger Zaborowski etwa verneint den Funktionalismus bei Lübbe in diesem Sinne, vgl. Zaborowski, Kontingenzbewältigung in der Moderne (wie Kap. 4, Anm. 440), 108f.
458 »Wer Religion als Kontingenzbewältigung versteht, der schränkt sie ein, der wird ihr nicht in vollem Maße gerecht, und es lohnt, an diejenigen Elemente von Religion zu erinnern, die Lübbe nicht im Blick hat oder ausblendet.« Vögele, Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 415), 201.
459 Diese Funktion von Handlungsmotivation und Handlungssinnvermittlung, die eben keine Anerkennung von Kontingenz bedeute, sondern den Versuch, Kontingenz auf Notwendigkeit zurückzuführen, weist Lübbe gerade den politischen Ideologien zu. Verbunden mit einer Unterbestimmung spezifischer konfessioneller Glaubenspraxis, überhaupt einer von auf Gemeinschaft hin angelegten Formen absehenden Individualisierung von Religion, wurde ebendieser Aspekt von Kontingenzbewältigung – nämlich seine Tendenz hin zur Hinnahme von Zuständen, ohne dabei ein Kriterium zu benennen, anhand dessen sich ggf. eine Veränderbarkeit von Zuständen feststellen ließe – kritisch gegen Lübbes Ansatz eingewandt (vgl. Ders., Zivilreligion [wie Kap. 4, Anm. 415], 201–203).

die man allerdings glauben müsse, damit sie Wirkungen hervorbringe. In der Diskussion der Funktionalismuskritik Robert Spaemanns werden wir auf diese Kritik noch zurückkommen. Soweit es zunächst Lübbe selbst betrifft, ist jedoch auch die Funktion zur Kenntnis zu nehmen, mit der er selbst seine als funktionalistisch gekennzeichnete Religionstheorie einführt: Es geht ihm dabei nämlich gerade nicht um eine Klärung religiöser Wahrheitsfragen und Wahrheitskonflikte, es geht ihm in religionswissenschaftlicher Perspektive auch nicht um eine differenzierte Religionsdefinition, sondern sein Ziel besteht zunächst darin, ausgehend vom Faktum des Fortbestands von Religion unter den Bedingungen der modernen Welt, die Bedingungen ihrer individualpsychischen wie gesellschaftlichen Notwendigkeit aufzuweisen und entsprechend diejenige Religionskritik als realitätsfremd und ideologisch motiviert zurückzuweisen, welche Religion pauschal für eine Illusion und überdies dem Untergang geweiht hält.[460] Kontingenzen aber prägen das menschliche Leben, und sie prägen es Lübbe zufolge in der modernen Welt in besonderer Weise. Als Kontingenzbewältigungspraxis ist die Religion ein Organ der Kompensation dieser Kontingenzen im Wege ihrer Anerkennung und Hinnahme.

Die in der Lübbeschen Gegenwartsanalyse zum Vorschein kommende Komplementarität einer globalen räumlichen wie sozialen Verdichtung einerseits und gleichzeitiger Pluralisierungs- und Fragmentierungsprozesse andererseits wird von ihm auch in Bezug auf die religiöse Kultur reflektiert. Die mit der zunehmenden religiös-weltanschaulichen Pluralisierung und Heterogenisierung moderner Gesellschaft einhergehenden »Desorientierungsfolgen« würden eine religiös-konfessionelle Profilverschärfung nicht minder bedingen als politische Sorgen um religiöse Fundamentalismen. Lübbe spricht sich in diesem Zusammenhang für Besonnenheit im Umgang mit religiöser Pluralisierung aus, und dementsprechend hebt er immer wieder das religionsfreundliche System der Trennung von Politik und Religion der Vereinigten Staaten in seinem Vorbildcharakter hervor; es habe »eine gegenüber den in vielen Ländern Europas maßgeblichen volkskirchlichen Traditionen größere Kapazitäten zur Verarbeitung der Pluralisierung des religiösen Lebens aufzuweisen«.[461] Daran erweise sich exemplarisch die Möglichkeit eines Zusammenbestehens von moderner Zivilisation und Religion. Andererseits verliere pluralisierungsbedingt auch die striktere laizistische Position an Überzeugungskraft; im Interesse des gesellschaftlichen Friedens komme es nicht etwa auf eine Bereinigung des öffentlichen Raums von religiösen Gehalten an, sondern vielmehr auf Toleranz.[462] Für Lübbe prädisponiert diese Situation die Religion geradezu zu einem säkularisierungsbegünstigten »Modernisierungsgewin-

460 Vgl. Ders., Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 415), 158–160.

461 Ders., Politik und Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 448), 64; vgl. dort insgesamt zum Zusammenhang der Modernisierung 60–68. Den Hinweis auf die Vorbildrolle der Vereinigten Staaten formuliert Lübbe des Öfteren: »Amerika, du hast es besser«, so zuletzt etwa in Ders., Freiheit und Pluralisierung der Religion (wie Kap. 2, Anm. 188), insb. 54–57.

462 Ders., Politik und Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 448), 68–73.

ner«.[463] Eben weil die moderne Zivilisation auf universalen Rechten beruhe, stehe sie zwar der Möglichkeit nach, aber eben doch nicht mit Notwendigkeit in einem Spannungsverhältnis zu tradierten Lebensordnungen und religiösen Normvorstellungen; diese *können*, eben weil in der modernen Welt Gesellschaft und subjektive Rechte entkoppelt und gegeneinander freigesetzt werden, nebeneinander bestehen, und Lübbe ist sehr daran gelegen, dies gegen kulturkritische Vorbehalte festzuhalten, gerade aber auch gegenüber der Tendenz, die moderne Zivilisation selbst, und zwar anstelle von Religion, zu einem verpflichtenden Gesinnungsgehalt zu machen. Mithilfe mannigfacher Beispiele geht es Lübbe darum, aufzuzeigen, dass Säkularisierung, verstanden als rechtlicher Vorgang der Trennung von Politik und Religion, keineswegs von vornherein mit einem Schwinden von Religion einhergehe; vielmehr gebe es auch eine »[s]äkularisierungsbegünstigte Revitalisierung kirchlichen Lebens«, sodass sich Säkularisierung als »Bedingung[.] religiösen Lebens in der modernen Zivilisation« als solche »weder [als] Hindernis noch Garant seines Gelingens« darstelle.[464]

Das Verhältnis von Politik und Religion wird Lübbe zufolge nach der Aufklärung zunächst von der Anerkennung ihrer Konsequenzen geprägt. Einerseits stehen Konflikte um religiöse bzw. konfessionelle Wahrheitsansprüche gewissermaßen am Anfang moderner Staatlichkeit; sie motivieren eine Neutralisierung der Religion in politischer Hinsicht und eine Zurückdrängung von Wahrheitsansprüchen überhaupt zugunsten der politischen Verpflichtung des säkularisierten Rechtsstaates auf Bürgerrechte und Mehrheitsentscheidungen. Die so im Prinzip der Religionsfreiheit garantierte gegenseitige Entbindung von Politik und Religion fällt keineswegs mit einer Zurückdrängung der Religion aus dem öffentlichen Leben und selbst aus dem engeren Verfügungsbereich des Staates insgesamt in eins. Dies ist eine für Lübbe entscheidende Feststellung, die ihn immer wieder auf das Beispiel der Vereinigten Staaten hinweisen lässt, deren Verfassung den Rahmen nicht für eine Beseitigung, sondern vielmehr für die Ermöglichung religiösen Lebens biete und mithin zeige, »daß die Freiheit der Religion, statt dem Interesse der Religion und den Wahrheitsansprüchen, die die Kirche zur Geltung zu bringen hat, zuwiderzulaufen, zum Interesse der Religion und der Kirche selbst zu werden vermag.«[465] Zweifellos *kann* Religion, was ihre gesellschaftliche Bedeutung anbelangt, de facto nicht allein als funktionale, sondern auch als dysfunktionale Instanz wirken. Für Lübbe besteht die entscheidende Pointe aber darin, dass Religion, obschon im religiös-weltanschaulich neutralisierten Staat politisch

463 Vgl. die unter dem Abschnitt »Religion säkularisierungsbegünstigt« in Lübbes Band *Modernisierungsgewinner* (München 2004, 13–98, Permalink: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00041582-7 [Zugriff vom 01.12.2015]), versammelten Beiträge.

464 Ders., Die Säkularisation als Voraussetzung religionskultureller Erneuerung, in: Ders., Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral, München 2004, 35–45, hier 44f., Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041582/image_33 (Zugriff vom 01.12.2015).

465 Ders., Politik und Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 448), 43.

nicht mehr in die Pflicht genommen, aus eigenem Antrieb zu einer Kraft der Erhaltung der auf bürgerliche Rechte und Freiheiten gestützten liberalen Staatsordnung zu werden vermag. Diesem Zweck diene insbesondere die Ausbildung von Zivilreligion als spezifisch liberale Weise, gesellschaftlich präsente religiöse Überzeugungsgehalte politisch in Anspruch zu nehmen. Insofern bildet Hermann Lübbes Theorie der Zivilreligion inhaltlich einen Spezialfall seiner funktionalen Religionstheorie insgesamt.

4.3.2 Zum Begriff der Zivilreligion bei Hermann Lübbe

Nicht erst bei Jean-Jacques Rousseau wird die Frage der Religion zu einem Gegenstand der politischen Theorie, und zwar näherhin in der Problematisierung des zwischen dem Menschen in seiner Eigenschaft als Staatsbürger und seinem religiösen Glauben, seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten – beispielsweise christlichen – religiösen Gemeinschaft potentiell entstehenden Spannungsverhältnisses. Wo der Staat sich nicht mehr selbst in den Zusammenhang einer dominierenden religiösen Weltdeutung stellt und aus ihr heraus begreift, wo er zugleich aber, aus republikanischem Geiste, großen Wert auf den Gemeinsinn der Staatsbürger und auf gesellschaftliche Kohäsionskräfte legt, entsteht allerdings bei Rousseau ein akutes Bewusstsein für das mögliche Konkurrenzverhältnis politischer und religiöser Bindungen des Einzelnen. Dies führt ihn im Zusammenhang seiner Lehre vom Gesellschaftsvertrag zur Entwicklung eines Konzepts von Zivilreligion, *religion civile*.[466] Soll der Einzelne zwar in seinem persönlichen Glauben frei bleiben, so soll er doch in seiner Rolle als Bürger auf die dogmatischen Gehalte dieser *religion civile* verpflichtet werden, wie sie der von der *volonté générale* gebildete Souverän der Rousseauschen Republik formuliert: Es sind dies zum einen die deistischen Überzeugungen von der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und einer höheren Gerechtigkeit, und es sind zum anderen die Überzeugung von der »Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze« sowie das Gebot der Toleranz.[467] Inhaltlich haftet diese Zivilreligion noch an christlichen Gehalten an, obzwar wesentliche christliche Glaubenssätze für sie keine Bedeutung haben (zum Beispiel die Auferstehung Christi oder die Trinitätslehre), und sie sperrt sich gegen den Atheismus. Dennoch kennzeichnet die Rousseausche *religion civile* wesentlich ihr funktionalistischer Charakter. Ihrem Zweck nach dient sie einer

466 Das vorletzte Kapitel von Rousseaus Schrift über den *Contrat Social*, d.h. das achte Kapitel des vierten Buches, ist der *religion civile* gewidmet, also – in der Übersetzung von Hans Brockard – der »bürgerlichen Religion« (vgl. Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, neu übersetzt und hg. von Hans Brockard, Stuttgart 2003, 140–153). Vgl. dazu bei Lübbe, Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 82f., sowie insb. Michaela Rehm, Bürgerliches Glaubensbekenntnis. Moral und Religion in Rousseaus politischer Philosophie, München 2006, Permalink: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00052257-3 (Zugriff vom 01.12.2015).

467 Vgl. Rousseau, Gesellschaftsvertrag (wie Kap. 4, Anm. 466), 151.

Stabilisierung und Rückversicherung andernfalls offenbar unsicher geglaubter motivationaler oder kognitiver Grundlagen des politischen Gemeinwesens, und in diesem Sinne wird sie von Rousseau auch eingeführt. Es sei nämlich »für den Staat sehr wohl wichtig, daß jeder Bürger eine Religion hat, die ihn seine Pflichten lieben heißt«. Rousseau geht es um »ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis«, das heißt, es geht um die Inhalte dieser Religion und den Glauben der Bürger nur insoweit, als die Bürger der Republik eben gute Bürger und treue Untertanen zu sein haben. Dementsprechend solle der Staat, so Rousseau, verbannen, wer die vom Souverän gesetzten Dogmen der *religion civile* nicht glaube, und zwar »nicht als Gottlosen […], sondern als einen, der sich dem Miteinander widersetzt und unfähig ist, die Gesetze und die Gerechtigkeit ernstlich zu lieben und sein Leben im Notfall der Pflicht zu opfern.«[468] Mit Hobbes verbindet Rousseau hierbei der Gedanke, dass Frieden und politische Ordnung mehr als durch alles andere durch Dissens auf Grundlage religiöser Wahrheitsansprüche gefährdet würden, weshalb sie durch eine Neutralisierung dieser Ansprüche mittels eines religiösen Minimalkonsenses bewahrt werden sollten. Dem Destabilisierungspotential religiösen Dissenses entspricht umgekehrt die durch einen solchen Konsens bewirkte Rückversicherung der Ordnung.[469]

Bereits bei Rousseau angelegt sind daher zwei Aspekte einer Infragestellung des Konzepts der Zivilreligion, welche deren Kritik bis in die Gegenwart hinein begleiten: Dass dieses Konzept nämlich einerseits darauf abstelle, dass der freiheitliche, von partikularen Religionen und Weltanschauungen unabhängig begründete Rechtsstaat nicht in der Lage sei, sich aus eigener Kraft und eigenständigen Ressourcen heraus zu erhalten, und dass Zivilreligion andererseits, um ebendiese Erhaltungsleistung zu erbringen, auf in einer Kultur bestehende bzw. unter den Bürgern gegenwärtige religiöse Deutungsangebote zurückgreifen und diese nutzen solle. Jene spezifische Form der – um mit dem Begriff Lübbes zu sprechen – Kontingenzbewältigungspraxis, welche die Menschheit im Laufe ihrer kulturellen Entwicklung mit den verschiedenen Religionen entwickelt hat, wird für die Zwecke des Gemeinwesens erschlossen; es handelt sich also um einen Instrumentalismus, der der weltanschaulichen Neutralität des Staates und der den Religionsgemeinschaften gewährten Betätigungsfreiheit – einer Freiheit nicht zuletzt gegenüber staatlichen Interventionen – zuwiderzulaufen scheint. Allerdings ist es ein Instrumentalismus auf Ebene der philosophischen Begründung von Zivilreligion; als Inbegriff grundlegender, konsensfähiger normativer Orientierungen des Gemeinwesens geht es der Zivilreligion nämlich gerade nicht um eine ideologische Aufladung der Gesellschaft, welche aus einem Machtkalkül heraus entwickelt, als gemeinsinnig verbrämt und propagandistisch verbreitet würde.[470]

468 Ders., Gesellschaftsvertrag (wie Kap. 4, Anm. 466), 150f.

469 Vgl. Lübbe, Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 80–83.

470 Heinz Kleger und Alois Müller sprechen diesbezüglich vom »amphibischen Charakter« der Zivilreligion, d.h. ihrer Zwischenstellung zwischen den Bereichen des Politischen und des Religiösen. Demnach besteht das »Unpolitische«, gewissermaßen der religiöse Gehalt von Zivilreligion – mit

Jener Begriff von Zivilreligion, der im 20. Jahrhundert durch Robert N. Bellah als *civil religion* wieder eingeführt[471] und sodann über Niklas Luhmann[472] sowie auch Hermann Lübbe[473] in den deutschsprachigen Diskurs vermittelt wird,[474] setzt sich in wenigstens zwei Hinsichten grundsätzlich von der Terminologie Rousseaus ab. Einmal verlangt diese Zivilreligion nicht länger das zwingend zustimmende Bekenntnis der Bürger, das heißt, sie steht selbst unter der Voraussetzung der Freiheit des subjektiven Glaubens und Gewissens, und entsprechend ist Zivilreligiosität nicht länger ein unabdingbarer Bestandteil dessen, was es heißt, ein guter Bürger zu sein.[475] Außerdem verlagert sich der Ausgangspunkt des Diskurses auf eine phänomenologische Ebene, das heißt, die Beobachtung,

Kleger und Müller verstanden als Bürgerreligion –, gerade darin, dass sie sich von unten her, in Anknüpfung an in einer Gesellschaft bestehende Religionen etabliert, von diesen zehrt, sich aber auch gegen sie absetzt, und nicht, und sei es auch subtil, oktroyiert wird; vgl. Heinz Kleger/Alois Müller, Vorwort zur II. Auflage, in: Dies. (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 2. Aufl., Münster 2004, IV–VI, URL: http://books.google.de/books?id=AXtnDB6JOZwC (Zugriff vom 01.12.2015).

471 Vgl. Robert N. Bellah, Civil Religion in America (1967), abgedruckt als: Zivilreligion in Amerika, in: Kleger/Müller (Hg.), Religion des Bürgers (wie Kap. 4, Anm. 470), 19–41, URL: http://books.google.de/books?id=AXtnDB6JOZwC (Zugriff vom 01.12.2015).

472 Vgl. Niklas Luhmann, Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas, in: Heinz Kleger/Alois Müller (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 2. Aufl., Münster 2004, 175–194, URL: http://books.google.de/books?id=AXtnDB6JOZwC (Zugriff vom 01.12.2015).

473 Lübbe, Staat und Zivilreligion (1981; wie Kap. 4, Anm. 447), wieder abgedruckt mit wenigen Änderungen auch als abschließendes Kapitel »Exkurs über ›Zivilreligion‹« in Lübbe, Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 306–327. Vgl. ferner Ders., Zivilreligion in der Demokratie. Mißverstand im »Kruzifix-Beschluß« des Deutschen Bundesverfassungsgerichts, in: Ders., Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze, München 2001, 193–213, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041052/image_191 (Zugriff vom 01.12.2015); Ders., Zivilreligion. Deutsche Vorbehalte und Missverständnisse, in: Ders., Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral, München 2004, 80–95, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041582/image_78 (Zugriff vom 01.12.2015); Ders., Zivilreligion. Definitionen und Interessen, in: Rolf Schieder (Hg.), Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden 2001, 23–35, URL: http://books.google.de/books?id=xispAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015); Hermann Lübbe, Zivilreligion in Deutschland, in: Katarzyna Stokłosa/Andrea Strübind (Hg.), Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag, Göttingen 2007, 627–641, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00083751/image_626 (Zugriff vom 01.12.2015).

474 Neben den Beiträgen von Luhmann und Lübbe sind als Beiträge zum deutschsprachigen Diskurs insbesondere als einschlägig zu benennen: der Sammelband von Kleger/Müller (Hg.), Religion des Bürgers (1986, 2. Aufl. 2004; wie Kap. 4, Anm. 470), die als Mitarbeiter Lübbes dessen Ansatz in kritischer Aneignung fortführen; Vögele, Zivilreligion (1994; wie Kap. 4, Anm. 415); Herfried Münkler (Hg.), Bürgerreligion und politische Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen moralischer Ordnung, Baden-Baden 1996; Rolf Schieder (Hg.), Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden 2001, URL: http://books.google.de/books?id=xispAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

475 Vgl. Lübbe, Staat und Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 447), 196f. Im Sinne Lübbes repräsentiert Rousseaus Zivilreligion ein voraufgeklärtes Konzept, insofern es Bekenntnis und Bürgerrolle aneinander bindet; vgl. Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 82. Der neuere Begriff der Zivilreligion ist hingegen Zivilreligion als »Religion nach religionspolitischer Aufklärung«; Ders., Staat und Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 447), 197.

dass es Zivilreligion gebe, steht am Anfang, nicht jedoch das Postulat ihrer Notwendigkeit, wenn auch die empirische Feststellung anschließend in eine normative Deutung überführt werden mag. Insbesondere aber geht es diesen neueren Ansätzen zu einer Theorie von Zivilreligion nicht darum, selbst die Aufgabe zu übernehmen, auszubuchstabieren, welche zivilreligiösen Gehalte ein politisches Gemeinwesen denn nun konkret haben sollte. Vielmehr handelt es sich um den Versuch der Beschreibung eines soziologisch feststellbaren Phänomens und seiner Analyse; im Falle Bellahs wird dabei insbesondere die trotz formal und institutionell strikter Trennung der Einflussbereiche von Politik und Religion bemerkenswert starke Präsenz religiöser Elemente in der amerikanischen Politik und im politisch-kulturellen Selbstverständnis der Vereinigten Staaten zum Ausgangspunkt, eben das Bestehen einer starken amerikanischen Zivilreligion. Seinem Ansatz wie denen Luhmanns und Lübbes gemein – bei im Einzelnen dann durchaus abweichender Fortführung – ist überdies die Vorstellung eines dem liberal und demokratisch verfassten Gemeinwesen zugrunde liegenden normativen Grundkonsenses, eines Bestandes an unter den Bürgern weitgehend geteilten Überzeugungen über Grundwerte, die jeweils diskursiv aufgerufen werden, Konzepte beispielsweise wie das der Menschenwürde, von Freiheit oder Gleichheit.[476] Diese Konsensorientierung des Konzepts der Zivilreligion macht wiederum ihre diskursiven Ursprünge in der Frage nach der Möglichkeit oder der Notwendigkeit von auch dem freiheitlich verfassten politischen Gemeinwesen zugrunde liegenden, konsentisch geteilten Überzeugungen und Normvorstellungen in Zeiten ihrer Infragestellung oder ihres scheinbaren Verlust ersichtlich.[477]

Mit der Zivilreligion wird also die Religion als Integration erzeugende und bewahrende Kraft als mögliche Voraussetzung des modernen Rechtsstaats wieder eingeführt, und zwar wohlgemerkt auch und gerade des religiös-weltanschaulich neutralisierten und auf Religionsfreiheit beruhenden Staates. Zivilreligion ist nicht deckungsgleich mit Religion überhaupt. Stattdessen handelt es sich begrifflich um den Versuch der Beschreibung einer religiösen Dimension,[478] insofern sie bürgerlich, im Rahmen des politischen Gemeinwesens wirksam wird, bzw. umgekehrt ebendieses Gemeinwesens, insofern es sich seiner selbst mithilfe religiös imprägnierter Formen und in einer Weise versichert, die über es selbst auf einen Bereich des Glaubens oder höherer Gewissheit verweist. Innerhalb des deutschsprachigen Diskurses sind freilich die Vorstellungen davon, was den spezifisch *religiösen* Charakter von Zivilreligion ausmacht, durchaus verschieden. Grund-

476 Vgl. Luhmann, Grundwerte als Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 472). Der *religiöse* Aspekt des Begriffs bezieht sich bei Luhmann mithin auf zweifellose, beinahe universal anerkannte normative Grundlagen des liberalen Rechtsstaates, ohne dass diese ihrerseits wiederum begründet bzw. als besonders begründungsbedürftig erkannt würden. Vgl. zu Luhmann in diesem Zusammenhang auch Kleger/Müller, Mehrheitskonsens als Zivilreligion? (wie Kap. 4, Anm. 349), 222–226.

477 Vgl. Dies., Mehrheitskonsens als Zivilreligion? (wie Kap. 4, Anm. 349), 221f.

478 So präzisierend Bellah, Zivilreligion in Amerika (wie Kap. 4, Anm. 471), 19. Lübbe spricht vom »religiöse[n] Implement herrschender politischer Kultur«. Lübbe, Staat und Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 447), 203.

sätzlich verrät das Konzept die Überzeugung von einer mit dem Religionsbegriff verbundenen, über vernunftmäßige Einsicht und bewusste Zustimmung hinausgehenden unmittelbaren Bindungswirkung bestimmter Inhalte. Bei Niklas Luhmann beispielsweise geht dies allerdings, wie gesehen, mit einem sehr weit gefassten Begriffsverständnis einher, dem zufolge öffentlich anerkannte Grundwerte die Funktion einer Zivilreligion annehmen. Dagegen begrenzt Hermann Lübbe den Begriff der Zivilreligion auf jene Form der Vergegenwärtigung konsentischer Überzeugungen, die zu diesem Zweck mehr oder weniger häufig auf kulturell gegenwärtige religiöse Begriffe und Narrative zurückgreift, das heißt in Europa und Nordamerika in der Regel auf christliche.[479] Insofern hat Lübbe den Begriff der Zivilreligion für ein Wirksamwerden im engeren Sinne religiöser Kulturbestände im politischen System reserviert; dort zwar durchaus im Sinne der Berufung auf geteilte, dem Gemeinwesen zugrunde liegende Orientierungen und Prinzipien, aber nicht im Sinne einer Identifikation der Zivilreligion mit Grundwerten überhaupt:

> Es handelt sich um Bestände religiöser Kultur, die in das politische System integriert sind, die somit auch den Religionsgemeinschaften nicht als ihre interne Angelegenheit überlassen bleiben, in dieser Charakteristik Bürger auch in ihrer religiösen Existenz an das politische Gemeinwesen binden und dieses Gemeinwesen selbst in seinen Institutionen und Repräsentanten als in letzter Instanz religiös legitimiert sichtbar machen.[480]

479 Letzteres stellt besonders Lübbe heraus, während er umgekehrt die Ausweitung des Zivilreligionsbegriffs auf die Summe aller staatslegitimierenden ideellen und symbolischen Bestände als »witzlos« zurückweist; die im Zivilreligionsbegriff enthaltene Religionsvorstellung solle demgegenüber »konventionell« verbleiben, d.h. es gehe um solche Symbole, Handlungen, Bekundungen und Gewohnheiten, »durch die innerhalb des politischen Systems öffentlich ein Sinnbezug zu prinzipiell nicht disponiblen Voraussetzungen seiner eigenen Existenz hergestellt wird und durch die darüber hinaus der Grund benannt und anerkannt wird, der uns normativ festlegen läßt, was prinzipiell menschlicher Dispositionsfreiheit entzogen sein soll.« Ders., Staat und Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 447), 206. An späterer Stelle stellt Lübbe angesichts der Vielzahl theoretischer Anschlüsse an den Zivilreligions- bzw. Civil-Religion-Begriff resümierend fest: »Die Heterogenität der kulturellen, ideologischen und rechtlichen Phänomene, die man heute […] unter dem Zivilreligionsbegriff subsumiert findet, bedeutet natürlich nicht eo ipso, daß der Zivilreligionsbegriff überhaupt unbrauchbar sei. Was die Herzen der Bürger bewegt, wie bei Gelegenheit Flaggen oder Hymnen, worin sie überdies das Gemeinwesen, dem sie angehören, symbolisch repräsentiert finden, was im guten wie im bösen letztinstanzlich legitimierte oder fortdauernd legitimiert, was von der Rechtsgewährleistung bis zum Säuberungsterror uns als Staatshandeln aus der Geschichte unseres nun zu Ende gehenden Jahrhunderts vertraut ist – dafür scheint in der Tat ein Sammelbegriff nützlich zu sein. Es wäre ein Begriff der politischen Soziologie, dessen juridische Brauchbarkeit dahingestellt bleiben mag.« Ders., Zivilreligion in der Demokratie (wie Kap. 4, Anm. 473), 194f. Zu Lübbes Kritik an den Luhmannschen »Grundwerten« und dem insoweit erweiterten Begriff von Zivilreligion vgl. auch Ders., Zivilreligion. Deutsche Vorbehalte und Missverständnisse (wie Kap. 4, Anm. 473), 86–91.

480 Ders., Staat und Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 447), 196. Dagegen tendenziell allgemeiner ist allerdings die von Lübbe im Aufsatz »Zivilreligion in der Demokratie« gegebene Umschreibung des Zivilreligionsbegriffs: »Zivilreligion – das sind Bestände öffentlicher Kultur, in der das Gemeinwesen und in ihm das bürgerliche Leben seine Abhängigkeit von Lebensvoraussetzungen symbolisch bekundet, die politisch nicht dispositiv sind und im Interesse gemeinsamen politischen

Zivilreligion sind für Lübbe somit zusammenfassend »die religiösen und theologischen Gehalte des politischen Diskurses«, die »auf einen möglichst weitgehenden Konsens unter den Staatsbürgern ausgelegt sind«,[481] also die politische bzw. in politischer Absicht und öffentlich vollzogene, breit anerkennungsfähige Rezeption oder das Zitieren religiös verstandener Inhalte, Symbole oder Texte. Exemplarisch ist in diesem Zusammenhang häufig von einer von religiösen Themen affizierten politischen Rhetorik die Rede, welche darum bemüht sei, das bürgerliche Gemeinwesen über seine immanente Verfassung hinaus mit ihm zugrunde liegenden, vermeintlich übergeordneten oder letzten Wahrheiten in Beziehung zu setzen. Robert Bellah zitiert in seinem Artikel von 1967 einleitend die »Inaugural Address« John F. Kennedys und wird entsprechend von Lübbe rezipiert.[482] Innerhalb der deutschen Politik mögen entsprechende zivilreligiöse Gehalte zwar vergleichsweise seltener auftreten, darum aber nicht notwendigerweise marginal – Lübbe führt hierzu in verschiedenen Texten eine ganze Reihe an Beispielen an, allen voran die in der Präambel des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland geltend gemachte »Verantwortung vor Gott«, derer sich das deutsche Volk bewusst sei, oder die umgekehrte Feststellung der Präambel der Verfassung des Freistaates Bayern, dass »eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott« ein Trümmerfeld hinterlassen habe, angesichts dessen es Frieden, Menschlichkeit und Recht wiederherzustellen gelte.[483] Es handle sich dabei, auf diese Unterscheidung

Lebens Anerkennung ihrer Unverfügbarkeit verlangen.« Und wiederum: »Zivilreligion – das sind Bestände öffentlicher Kultur, […] die politisch nicht dispositiv sind und im Lebensinteresse Anerkennung ihrer Unverfügbarkeit verlangen.« Ders., Zivilreligion in der Demokratie (wie Kap. 4, Anm. 473), 196. Der Zivil*religions*begriff rechtfertigt sich hier näherhin aus der in Lübbes Religionsbegriff umfassten Kultur eines Verhaltens zum Unverfügbaren; Zivilreligion ist eine das Gemeinwesen betreffende, öffentliche Form von Kontingenzbewältigungspraxis durch Kontingenzhinnahme.

481 Vögele, Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 415), 18 (Hervorhebung des Originals entfernt). Vgl. analog dazu auch Heinz Kleger und Alois Müller, deren Bestimmung von Zivilreligion als Religion des Bürgers im Übrigen im Vergleich zu Lübbe durchaus eigene Akzente setzt: »Zivilreligion bedeutet eine Artikulation religiöser oder metaphysischer Gehalte in der politischen Öffentlichkeit sowie in den politischen Entscheidungen von Eliten oder einer Mehrheit von Bürgern.« Vgl. Kleger/Müller, Vorwort zur II. Auflage, in: Dies. (Hg.), Religion des Bürgers (wie Kap. 4, Anm. 470), IV.

482 Vgl. Bellah, Zivilreligion in Amerika (wie Kap. 4, Anm. 471), 19f., sodann Lübbe, Staat und Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 447), 195. Vögele etwa analysierte bereits 1993 in seiner Arbeit ausführlich zivilreligiöse Phänomene in politischen Reden sowie in kirchlichen Verlautbarungen, vgl. Vögele, Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 415), insb. 21–73.

483 Vgl. Lübbe, Staat und Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 447), 198. Über diese direkten Gottesbezüge in deutschen Verfassungstexten hinaus hat Lübbe im Laufe der Jahre in verschiedenen Texten ein immer weiteres Feld an Beispielen für zivilreligiöse Praktiken in Deutschland abgesteckt. Dazu zu rechnen sind zunächst die ebenfalls in der bayerischen Verfassung als oberstes Erziehungsziel geforderte »Ehrfurcht vor Gott« (Art. 131 Abs. 2 BayVerf) sowie die im Grundgesetz für die Amtseide des Bundespräsidenten (Art. 56 GG) sowie der Mitglieder der Bundesregierung (Art. 64 Abs. 2 i.V.m. Art. 56 GG) grundsätzlich vorgesehenen religiösen Beteuerungen, auf die optional verzichtet werden kann; vgl. Lübbe, Staat und Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 447), 198. In der öffentlichen Wahrnehmung besonders präsente Beispiele von Zivilreligion sind Lübbe zufolge die in Klassenzimmern und Gerichtssälen angebrachten Kreuze bzw. Kruzifixe, außerdem

legt Lübbe besonderen Wert, weder um staatskirchen- bzw. religionsverfassungsrechtliche noch um religionsrechtliche oder gar um kirchenrechtliche Normen; es würden durch derartige zivilreligiöse Regelungen weder genuin religiöse und nicht-religiöse Interessen gegeneinander abgewogen, noch erzeugten sie solche Rechte bzw. mit ihnen korrespondierende Pflichten oder Ansprüche, die man etwa vor einem Gericht gegenüber dem Staat einfordern könnte.[484] Lübbe spricht daher auch von einem »religiösen Staatsrecht«.[485]

> Wir finden uns als Bürger mit Manifestationen der Religion im offiziellen öffentlichen Raum konfrontiert, die kirchlicher Zuständigkeit nicht unterliegt, über die vielmehr politisch disponiert wird und in der sich insofern Religion der Bürger repräsentiert. Genau das ist die Fassung des Begriffs der Zivilreligion, für die ich optieren möchte.[486]

Das Konzept der Zivilreligion steht bei Hermann Lübbe somit nicht nur in einem engen Zusammenhang mit seiner oben knapp skizzierten allgemeinen Religionstheorie, sondern auch mit seinem Verständnis des liberalen Staates.[487] Der Staat und seine Institutionen sind bei ihm, anders als etwa bei Luhmann,[488] zentraler Referenzpunkt der Zivilreligionstheorie. Wenn auch in inhaltlich anderer Weise als bei Rousseau, kehrt bei Lübbe so die funktionalistische Argumentationsfigur wieder: Die Verteidigung der Zivilreligion dient der Verteidigung

die Anrufung Gottes in Weihnachts- und Neujahrsansprachen politischer Amtsträger oder dass sich politische Parteien in ihrem Parteinamen als christlich prädizieren. Weniger intuitive von Lübbe angeführte Beispiele für Zivilreligion sind außerdem die mehrheitlich fortdauernd gewünschte »Inanspruchnahme von Heiligennamen zur Kennzeichnung von Schulen, Plätzen und Straßen« (Ders., Zivilreligion in der Demokratie [wie Kap. 4, Anm. 473], 200f.) bzw. die Freistellung von Beamten zu Ortsheiligenfesten, kommunale Amtssiegel, die das Kreuz abbilden, bzw. solche von Universitäten mit der Madonna (vgl. Ders., Zivilreligion. Definitionen und Interessen [wie Kap. 4, Anm. 473], 26). Das Feld der Beispiele hat sich bei Lübbe mit der Zeit immer weiter ausgedehnt.

484 Lübbe schreibt allerdings der herrschenden Meinung, dass eine religionsfreundliche Auslegung der Religions- und Bekenntnisfreiheit sowie der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften gegenüber einer distanzierenden vorzuziehen sei, eben weil sie liberalitätsfördernd wirke, selbst eine zivilreligiöse Prägung zu. Insofern diene die in der Bundesrepublik Deutschland bestehende Zivilreligion indirekt auch der Legitimation der Präsenz partikularer Religionsgemeinschaften wie der Kirchen nicht nur im öffentlichen, sondern näherhin im staatlich bestimmten Raum, etwa durch den konfessionellen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Vgl. bei Ders., Zivilreligion in der Demokratie (wie Kap. 4, Anm. 473), 202f.

485 Vgl. Ders., Staat und Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 447), 199f., vgl. dazu auch Kleger/Müller, Mehrheitskonsens als Zivilreligion? (wie Kap. 4, Anm. 349), 255f., Anm. 25. Zur weiteren Abgrenzung von Zivilreligion gegenüber Staatskirchenrecht, Kirchenrecht und staatlichem Religionsrecht vgl. Lübbe, Zivilreligion in der Demokratie (wie Kap. 4, Anm. 473), 199f.

486 Ders., Zivilreligion. Deutsche Vorbehalte (wie Kap. 4, Anm. 473), 85.

487 Zu Lübbes politischer Philosophie vgl. überblicksweise Jens Hacke, Institution, Dezision und moralische Orientierung in der liberalen Demokratie. Zu Hermann Lübbes politischer Philosophie, in: Hanns-Gregor Nissing (Hg.), Hermann Lübbe. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung, Darmstadt 2009, 67–82.

488 Vgl. zu dieser Abgrenzung Kleger/Müller, Mehrheitskonsens als Zivilreligion? (wie Kap. 4, Anm. 349), 226.

staatlicher und kultureller Liberalität. Ohne sich dabei unmittelbar auf eine bestimmte Religion zu berufen oder gar in das Innenleben einer Religionsgemeinschaft zu intervenieren, spricht der liberale Staat mittels Zivilreligion eine kulturelle Legitimationsbasis seiner selbst an und versucht, diese als Minimalkonsens gegenwärtig zu halten.[489] Zivilreligiöse Formulierungen in Verfassungstexten, zivilreligiös bekundete Ziele öffentlicher Erziehung, zivilreligiös intendierte Symboliken im öffentlichen Raum – für Lübbe handelt es sich dabei um »religiöse Akte« im eigentlichen Sinn, nicht etwa lediglich um »Beweise des Respekts vor religiösen Kulturtraditionen«.[490] Dementsprechend muss ihm der sogenannte Kruzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 1995 auch missverständig erscheinen, der festhielt, dass ein Kreuz bzw. ein Kruzifix, insofern von seinem christlichen Bedeutungsgehalt nicht zu trennen, in einer staatlichen Schule angebracht, das Grundrecht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit gemäß Art. 4 Abs. 1 GG verletze.[491] Unbeschadet des individuellen Rechts auf religiösen oder weltanschaulichen Dissens bekunde der Staat in zivilreligiösen Elementen dieser Art nämlich weniger seine Reverenz gegenüber der (christlichen) Religion, sondern er agiere selbst religiös, indem er sich zu den unverfügbaren Voraussetzungen seiner selbst verhalte. Dabei bleibe es ihm politisch freigestellt, Inhalt und Form zivilreligiöser Bekundungen mittels entsprechender Mehrheitsbeschlüsse abzuändern. [492]

Eben weil der Staat als liberaler Staat nicht auf eigenen Wahrheitsansprüchen beruht, sondern eine Friedensordnung zu etablieren und zu bewahren bestrebt ist, in deren Rahmen seine Bürger sodann je eigene Wahrheitsüberzeugungen vertreten und ihr Leben entsprechend gestalten können, rückt er selbst in Distanz zu seinen Bestandsvoraussetzungen. Indem nämlich die Gewährleistung von Möglichkeitsbedingungen friedlicher, kollektiver individueller Selbstverwirklichung der Bürger zur Bestimmung des Staates wird, ist dieser nicht Zweck an sich selbst,

489 Vgl. Dies., Mehrheitskonsens als Zivilreligion? (wie Kap. 4, Anm. 349), 227 bzw. 230.

490 Lübbe, Zivilreligion in der Demokratie (wie Kap. 4, Anm. 473), 198.

491 Vgl. dazu insgesamt Ders., Zivilreligion in der Demokratie (wie Kap. 4, Anm. 473), 206–210. Das Kreuz bzw. das Kruzifix in der Schule repräsentiere nämlich keinen staatlicherseits und der grundgesetzlich garantierten Glaubens- und Bekenntnisfreiheit zuwider verpflichtend gemachten Bekenntnisgehalt, sondern eben: Zivilreligion. Zusammenfassend: »Die Torheit des fraglichen Kruzifix-Beschlusses liegt insoweit exklusiv darin, nicht erkannt und anerkannt zu haben, daß die religionskulturelle Allgegenwart von Kreuzen in Gesellschaften christlicher Herkunftsprägung eben auch bis in den politischen Lebenszusammenhang und damit bis in Formen staatlicher Selbstdarstellung und Formen der Erfüllung von Staatsfunktionen hineinreicht, ohne daß mit dieser im erläuterten Sinne zivilreligiösen Gegenwart des Kreuzes nun sogar beim Staate das Grundrecht der Religionsfreiheit eingeschränkt wäre.« Ders., Zivilreligion in der Demokratie (wie Kap. 4, Anm. 473), 209. Lübbe stellt sodann zwar fest, dass sich die religionskulturelle Wirklichkeit und mit ihr auch die Zivilreligion verändern könne – hin zur Entfernung von Kreuzen aus Schulräumen –, dies aber nicht notwendigerweise wünschenswert sei, insofern darin »statt Festigung des religionskulturellen Friedens durch Mehrung gesicherter Freiheit der Religion, Mehrung kulturkämpferischer Konfliktbereitschaft« sich ausdrücke; vgl. Ders., Zivilreligion in der Demokratie (wie Kap. 4, Anm. 473), 212.

492 Vgl. dazu insgesamt Ders., Zivilreligion in der Demokratie (wie Kap. 4, Anm. 473).

noch kann er unmittelbar seinen Bestandszweck selbst verwirklichen. Der freiheitliche demokratische Rechtsstaat besteht um eines Zweckes willen – der bürgerlichen Freiheit –, den er selbst weder inhaltlich noch in seiner Sinnhaftigkeit und Zustimmungsfähigkeit ausfüllen und erhalten kann. Seine Legitimität ist, obschon vernunftmäßig begründet, von abgeleiteter Natur. Mithin gilt: »Die Zivilreligion ist […] die Form, in der sich das politische System und dann speziell auch der Staat selber auf diese Voraussetzungen, von denen er lebt, ohne sie garantieren zu können, ausdrücklich zurückbezieht.«[493] Und ferner: »Liberalität ist, als Staatscharakter, die Strukturkonsequenz politisch ausdrücklich anerkannter und dann natürlich auch verfassungsmäßig vollzogener legitimatorischer Nicht-Autarkie des Staates.«[494] Zivilreligion bedeutet so einerseits eine Kontingenzbewältigungspraxis, mit der das freiheitlich verfasste politische Gemeinwesen sich zu den Unverfügbarkeiten und Kontingenzen, unter denen seine Existenz steht, in der Weise von Anerkennung und Hinnahme verhält – mithin religiös im Sinne der Lübbeschen funktionalen Religionsdefinition.[495] Es vollzieht diese Anerkennung symbolisch durch Zivilreligion, indem es etwa auf Gott als ein ihm Vorausliegendes verweist.[496] In dieser Hinsicht ist Zivilreligion allerdings nicht darauf beschränkt, sich an Symbole und Begriffe christlicher oder anderer religionskultureller Herkunft zu halten; auch der allgemeinere Verweis auf die durch den liberalen Staat zu gewährleistende bürgerliche Freiheit oder die von ihm nicht in Anspruch genommene Wahrheit vermag die Funktion einer politischen Kontingenzbewältigung durch Anerkennung zu erfüllen. Zivilreligion ist insofern allerdings ein Spezifikum liberaler Staaten; sie baut einer ideologischen oder religiösen Verein-

493 Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 322.

494 Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 322.

495 Zivilreligion ist daher auch keine »Schwundstufenreligion«, sondern »die politisch-öffentliche Mitrepräsentanz der Religion in ihrem uneingeschränkten Sinn.« Ders., Zivilreligion. Deutsche Vorbehalte (wie Kap. 4, Anm. 473), 91. Exemplarisch wird dies von Lübbe anhand des Gottesbezugs in Eidesleistungsformeln wie folgt ausgeführt: »Wer sagt, er nähme seine Verantwortung ›vor Gott‹ wahr, bekundet damit, daß er, was er tut, eingedenk derjenigen Bedingungen des Gelingens seines Handelns tut, die ad hoc oder auch ein für allemal nicht zu seiner Disposition stehen. Er bekundet zu wissen, daß jegliches Handeln und im besonderen das politische Handeln und damit die Zukunft des von diesem Handeln abhängigen Gemeinwesens Unverfügbarkeiten zur Voraussetzung hat, im Verhältnis zu denen es nur eine einzige Form rationalen Verhaltens gibt, nämlich die illusionenvorbeugende und somit tendenziell hyperrealistisch machende Anerkennung solcher Unverfügbarkeiten. Wer bekundet, in Verantwortung ›vor Gott‹ politisch zu handeln, hat in wohlbestimmter Hinsicht einen rigoroseren Verantwortungsbegriff als derjenige, der die Vorstellung einer solchen Verantwortungsinstanz für ein kultur-evolutionäres Relikt vor-moderner Gesellschaften hält, in bezug auf das es dann keinen Unterschied macht, ob man es in religionsfreundlichem Andenken an unsere vor-moderne Herkunftsgeschichte museal konserviert oder in progressiver laizistischer Verfassungsreform tilgt. Der größere Rigorismus des zivilreligiös formierten Verantwortungsbegriffs besteht demgegenüber darin, daß er unsere Verantwortung bis in die politischen Lebenszusammenhänge hinein strikt an die stets ungewiß verlaufende Grenze zwischen dem Verfügbaren und dem Unverfügbaren bindet, wobei […] das Insgesamt unserer Verfügbarkeiten seinerseits noch einmal dem Unverfügbaren zugehört.« Ders., Zivilreligion in der Demokratie (wie Kap. 4, Anm. 473), 204f.

496 Vgl. dazu auch Vögele, Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 415), 183f.

nahmung des freiheitlichen Staates ebenso vor wie den Ansprüchen totalitärer Systeme, die etwas ihnen Vorausliegendes, ihnen Unverfügbares grundsätzlich nicht anerkennen, sondern selbst den Anspruch auf Wahrheit zu erheben. Es ist daher wenig verwunderlich, wenn das Konzept der Zivilreligion in der Literatur immer wieder von dem der politischen Theologie (und zwar im Sinne der sogenannten neuen politischen Theologie) abgegrenzt wird,[497] wie auch von den politischen Religionen, welche der Totalitarismus im 20. Jahrhundert hervorgebracht hat.[498] Der zivilreligiöse Staat sieht sich nicht ermächtigt, über die je religiösen Verhältnisse seiner Bürger zum Unverfügbaren, zu Wahrheitsvorstellungen selbst zu urteilen.[499] Es ist daher gerade der zivilreligiöse Rekurs auf die Religion der Bürger, der eine Totalisierung des Staates verhindert.[500] Die uneingeschränkte Anerkennung der Religionsfreiheit wie aller anderen bürgerlichen Freiheitsrechte geht der Zivilreligion voraus, und obschon der freiheitliche Staat durch Zivilreligion selbst zu einem religiösen Akteur wird, verpflichtet er weder sich noch seine Bürger dadurch auf bestimmte Glaubensinhalte gesellschaftlich präsenter Religionsgemeinschaften.

Andererseits bedeutet Zivilreligion, insofern sie in dem Versuch, grundsätzlich konsensfähige normative Grundlagen der liberalen Demokratie zu vergegenwärtigen, auf kulturell präsente religiöse Narrative und Symboliken zurückgreift, zugleich den Versuch, gesellschaftlich vorhandene religiöse Überzeugungen als Loyalitätsressource zu erschließen. Das von einem eigenen religiösen Bekenntnis inhaltlich unabhängige Konzept liberaler Staatlichkeit soll als auch von einem religiösen Standpunkt aus zustimmungsfähig und zustimmungswürdig ausgezeichnet werden. Implizit versucht Zivilreligion dadurch einer Repolitisierung von Religion vorzubeugen, indem sie nämlich die Wahrheitsabstinenz politischer Ent-

497 Vgl. Lübbe, Staat und Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 447), 208. Vgl. dazu auch die Kontroverse zwischen Lübbe und dem Theologen Jürgen Moltmann in der Zeitschrift »Evangelische Kommentare« ausgehend von Hermann Lübbe, Religion der Bürger. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: Evangelische Kommentare 15 (1982), 125–128, sowie Ders., Läßt sich Religion wieder politisieren? Kritische Anmerkungen zur politischen Theologie, in: Evangelische Kommentare 15 (1982), 661–664, bzw. Jürgen Moltmann, Das Gespenst einer Zivilreligion, in: Evangelische Kommentare 16 (1983), 124–127; dazu auch: Johann Baptist Metz, Theologie angesichts der späten Moderne, in: Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 37/8 (1983), 902–910.

498 Vgl. Lübbe, Staat und Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 447), 210–212.

499 Die Kritik Lübbes etwa an der Position von Habermas läuft entsprechend darauf hinaus, dass dieser mit dem Versuch, ein Element von konsens- und wahrheitsförmiger Geltung in die liberale Demokratie einzuführen, deren Abgrenzung gegenüber dem Totalitarismus unterlaufe.

500 In diesem Sinne Heinz Kleger und Alois Müller über Lübbe: »In seiner politischen Theorie erhält die Religion grundsätzlich die Funktion – über die Religiosität der Bürger –, den Staat daran zu hindern, durch den Anspruch auf vollständige Autarkie hinsichtlich seiner Sinngrundlagen totalitär zu werden.« Kleger/Müller, Vorwort zur 1. Auflage, in: Dies. (Hg.), Religion des Bürgers (wie Kap. 4, Anm. 470), 16. Vgl. auch Herbert Scheit, Zivilreligion – Liberalitätsgarant des Staates?, in: Politische Vierteljahresschrift 25/3 (1984), 339–348, Permalink: http://www.jstor.org/stable/24194680 (Zugriff vom 01.12.2015), bzw. Stefan Smid, Pluralismus und Zivilreligion. Überlegungen zur Diskussion um die Methoden der Integration des Staates, in: Der Staat – Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte 24/1 (1985), 3–30.

scheidungen auf minimal konsensfähiger Grundlage aus religiöser Sicht nachvollziehbar macht. Zivilreligion hat also, zusammenfassend, aus der Sicht Hermann Lübbes eine nicht unerhebliche funktionelle Bedeutung für den liberalen Staat. Sie stärkt ein besonderes zivilreligiöses Bewusstsein seitens der Bürger und nutzt dieses andererseits, um Bedingungen des Erhalts dieses Staates zu schaffen, die über Vernunftgründe hinausgehen. Sie spricht einen – eher schmalen – Bereich an, in dem sich im engeren Sinne religiöse Überzeugungen einer großen Mehrheit der Bürger einerseits und ihr zivilgesellschaftliches Selbstverständnis andererseits überschneiden und adressierbar werden.

Zivilreligion im liberalen Staat besteht zum Zwecke bürgerlicher Freiheit; sie sucht in Orientierung an gesellschaftlich hinreichend stark präsenten, wenn nicht selbst mehrheitsfähigen religiösen Begriffen und Konzepten kulturelle Erhaltungsbedingungen des Staates und der Freiheiten, auf denen er beruht, zu stärken.[501] Es ist allerdings zu fragen, ob die Zivilreligion zu leisten vermag, was Lübbe ihr zuschreibt, und ob es, soweit es um Integrationsleistungen in Bezug auf religiöse Bürger und religiöse Gemeinschaften in ihrem Verhältnis zum liberalen, demokratischen Rechtsstaat geht, tatsächlich gerade Zivilreligion ist, die diese Leistungen erbringt.[502] Von der Differenz zu anderen, stärker eine vernunftgeleitete Identifikation mit demokratischen Institutionen und Verfahren hervorhebenden Konzepten wie dem von Jürgen Habermas im Anschluss an Dolf Sternberger ins Spiel gebrachten staatsbürgerlichen Verfassungspatriotismus ganz abgesehen,[503] bleibt bei Lübbe das Verhältnis der integrationspolitischen Leistungen von Zivilreligion gegenüber den Effekten eines auf Kooperation angelegten, von Zivilreligion aber zu unterscheidenden Staatskirchenrechts ungeklärt. Gott in Verfassungstexten, Eidesformeln und politischen Reden zu adressieren, mag zwar religiöse Bürger in ihrem Verhältnis zu einer sich selbst nicht mehr religiös begründenden liberalen Staatsverfassung in zustimmendem Sinne beeinflussen und dadurch zu deren Legitimation beitragen. Bleiben diese Wirkungen von Zivilreligion nicht aber marginal gegenüber den im Alltagsleben der religiösen Bürger ungleich präsenteren Wirkungen eines Systems staatlich-kirchlich gemeinsam geregelter *res mixtae*, die staatlicherseits ebenfalls legitimationsfunktionalen Erwägungen entspringen? Insbesondere die in fast allen deutschen Bundesländern bestehende Möglichkeit eines bekenntnisgebundenen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen sowie die Anerkennung von Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, verbunden mit der Befugnis zur Erhebung einer Kirchensteuer, wie es das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland in Übernahme der ent-

501 Vgl. dazu auch Klegers und Müllers Konzept einer »Religion der Bürger«, v.a. in: Dies., Mehrheitskonsens als Zivilreligion? (wie Kap. 4, Anm. 349), 246–253.

502 Vgl. die ähnlich gelagerte Fragestellung bei Vögele, Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 415), 182

503 Vgl. Jürgen Habermas, Staatsbürgerschaft und nationale Identität (1990), in: Ders., Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M. 1998, 632–660, URL: http://books.google.de/books?id=KcKPAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

sprechenden Vorschriften der Weimarer Reichsverfassung vorsieht (Art. 140 GG bzw. Art. 136–139 und Art. 141 WRV), dürfte zu einem nicht geringen Teil eine Versöhnung gerade der der demokratischen Staats- und Gesellschaftsordnung ambivalent bis ablehnend gegenüberstehenden Anhänger und Amtsträger der beiden christlichen Großkirchen mit der Bundesrepublik möglich gemacht haben. Demgegenüber, zumindest in Bezug auf die Bundesrepublik Deutschland, die Wirkungen von Zivilreligion im engeren Sinne abzuheben, dürfte sich als schwierig herausstellen. Vielmehr scheint umgekehrt mit dem Mitgliederrückgang der christlichen Großkirchen – die gerade auch durch Einrichtungen wie die Kirchensteuer begünstigt zu werden scheint[504] – nicht nur das Staatskirchenrecht der *res mixtae*, sondern auch die bundesdeutsche Zivilreligion mit Gottesbezügen in der Verfassung oder Kreuzen in Klassenzimmern und Gerichtssälen fraglich zu werden.

Diese Überlegungen verweisen umgekehrt wiederum darauf, dass eine auf gesellschaftlichen Konsens hin angelegte Zivilreligion, mit der eine liberale Demokratie ihre eigenen Kontingenzen anerkennend bewältigt, als solche keineswegs auf Symbole und Gehalte angewiesen ist, die mit bestimmten Religionsgemeinschaften wie dem Christentum verbunden werden. Wenn sich eine Zivilreligion vornehmlich an Elementen christlicher Herkunft bedient, so ist dies mit Lübbe eben auf eine überwiegend christliche Prägung der Gesellschaft zurückzuführen. Einerseits schließt sich daran der Zweifel an, ob Lübbes Zivilreligion nicht insofern lediglich die von vorhandenen religiösen Beständen ausgehenden Integrationswirkungen aufnimmt und ihrerseits unfähig wäre, jene Lücken zu füllen, »die durch das Ausfallen oder Schwachwerden gelebter Religion entsteht«. Der durch symbolische Akte und Redeweisen vollzogene Appell an diese Religion muss eben dann wirkungslos bleiben, wenn die die Zivilreligion tragende Religion selbst ausfällt.[505] Dieser Einwand wird allerdings der Lübbeschen Theorie von Zivilreligion als Kontingenzbewältigungspraxis nicht gerecht. Es wäre andererseits vielmehr zu erwarten, dass eine tendenzielle religiös-weltanschauliche Pluralisierung der Gesellschaft, verbunden mit einem kulturellen Bedeutungsverlust des Christentums und zunehmender religiöser Indifferenz, auch zu Veränderungen der zivilreligiösen Praxis führt. Der von Hermann Lübbe im Übrigen kritisierte sogenannte Kruzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts darf in diesem Sinne verstanden werden, indem er nämlich sichtbar macht, dass eine – wenigstens im Sinne Lübbes – genuin zivilreligiöse Handlung wie das Anbringen von Kreuzen oder Kruzifixen in den Räumen staatlicher Schulen nicht mehr als solche verstanden wird.[506] Der Versuch des Staates, innerhalb seines Verfügungsbereichs etwas diesen Überschreitendes bzw. ihm selbst Vorgelagertes zu vergegenwärtigen, indem er

504 Vgl. Lübbe, Freiheit und Pluralisierung der Religion (wie Kap. 2, Anm. 188), 57f.

505 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München 2007, 28, URL: http://books.google.de/books?id=qWuFAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

506 Vgl. Lübbe, Zivilreligion in der Demokratie (wie Kap. 4, Anm. 473).

dazu auf ein mehrheitskulturell selbstverständliches Symbol religiösen Ursprungs zurückgreift, wird nicht länger als etwas in dieser Absicht auch Nichtchristen Zumutbares aufgefasst, sondern als Versuch des Staates, sich einen partikularen religiösen Bekenntnisgehalt anzueignen und dadurch unberechtigterweise – je nach Perspektive – die Freiheitsrechte von Nicht-Christen zu verletzen, die sich durch diese Symbolik genötigt sehen, bzw. jene von Christen, deren Glauben sich auf diese Weise politisch instrumentalisiert sieht. Einer zu großen Teilen, wenn nicht mehrheitlich sich nicht mehr dem Christentum zugehörig empfindenden Gesellschaft ist das christliche Kreuz als zivilreligiöses Symbol offenkundig nicht zu vermitteln. Dementsprechend wäre davon auszugehen, dass eine weitgehend säkularisierte und religiös pluralisierte Gesellschaft Formen von Zivilreligion ausbildet, die über den kulturellen Rahmen des Christentums hinaus Konsensfähigkeit anstrebt Die Neutralisierung einer bestehenden Zivilreligion um als in unangemessener Weise bekenntnisgebundene Elemente wie Schulkreuze darf als Schritt in dieser Richtung verstanden werden, während ohnehin individuell fakultative religiöse Eidesbeteuerungen und weitergehend auslegbare, zugleich aber dem Alltagsbewusstsein weniger präsente Gottesbezüge in Verfassungspräambeln offenbar, wenigstens vorläufig noch, akzeptiert werden.[507]

Ob es jedoch einem geläufigen Religionsbegriff noch entspräche, selbst noch die Zivil*religion* einer Gesellschaft von Atheisten als solche zu bezeichnen, statt etwa von einer Vergegenwärtigung als konsensfähig unterstellter normativer Grundlagen des Gemeinwesens, von Grundwerten, in sprachlicher oder symbolischer Form zu reden, erscheint fraglich. Lübbes Religionstheorie ließe das gleichwohl zu; die Kontingenzbewältigungspraxis eines liberalen politischen Gemeinwesens ist per se nicht auf die Narrative und Begriffe christlicher Religion beschränkt. Davon wiederum zu unterscheiden ist die andere Frage, ob es gesellschaftlich für wünschbar gehalten werden sollte, den öffentlichen Raum gegenüber der Präsenz vielfältiger religiöser Überzeugungen und Bekenntnisse zu neutralisieren oder nicht. Dies läuft auf die Differenz von eher religionsfreundlicher bzw. eher religionsskeptischer bzw. antiklerikaler Ausgestaltung des Trennungsverhältnisses von Politik und Religion im liberalen Gemeinwesen hinaus. Mit der Frage nach Zivilreligion ist diese Frage zwar nicht identisch.[508] Lübbe zufolge begünstigt je-

507 Im Falle der jüngsten Änderung der Verfassung des Landes Schleswig-Holstein entschied sich der Schleswig-Holsteinische Landtag am 8. Oktober 2014 allerdings mit qualifizierter Mehrheit für einen Wortlaut der neu in die Landesverfassung einzufügenden Präambel, der auf einen ausdrücklichen Gottesbezug verzichtet. Für entsprechende Änderungsentwürfe, die die »Verantwortung vor Gott« ausdrücklich betonten, fand sich keine qualifizierte Mehrheit. Vgl. Präambel der Verfassung des Landes Schleswig-Holstein in der Fassung durch Art. 1 Nr. 1 des Gesetzes zur Änderung der Verfassung des Landes Schleswig-Holstein vom 12. November 2014 (Gesetz- und Verordnungsblatt für Schleswig-Holstein 2014, Nr. 12, 328).

508 »Residualer Laizismus plädiert dann und wann für die Purgierung der rechtlich formierten Öffentlichkeit von der privilegierten Präsenz christlicher Kulturrelikte, die zur religiösen Neutralität, auf die der Staat verpflichtet sei, nicht recht zu passen scheinen und in einer religionskulturell pluralisierten Gesellschaft erst recht nicht.« Angesichts der Breite zivilreligiöser Phänomene

doch eine stark ausgeprägte Zivilreligion, etwa nach amerikanischem Vorbild, sowohl die Vitalität eines vielfältigen religiösen Lebens als auch die liberale Offenheit der Gesellschaft insgesamt; dies sei eher dazu geeignet, den Anforderungen an eine zukunftsfähige, das heißt auch unter Bedingungen sich fortsetzender gesellschaftlicher Pluralisierung und Säkularisierung stabile, friedensfähige politische Ordnung zu entsprechen.[509]

4.3.3 Robert Spaemanns Kritik des Funktionalismus

Robert Spaemann wurde im Jahr 1951 bei Joachim Ritter mit einer Arbeit über den 1840 verstorbenen französischen Philosophen Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald promoviert.[510] Als Teil des von Carl Schmitt häufig ins Feld geführten gegenrevolutionären Trios, zusammen mit dem Savoyarden Joseph de Maistre und dem Spanier Juan Donoso Cortés, begegnet Bonald dem Leser in Schmitts *Politischer Theologie*,[511] und ebendort dürfte Spaemann auch auf ihn gestoßen sein.[512] Freilich steht Bonald gerade bei Schmitt sichtlich im Schatten der beiden anderen genannten Autoren. Joseph de Maistre als Denker des Zusammenhangs von Souveränität und Entscheidungsgewalt, und zwar insbesondere der unfehlbaren Entscheidung im Falle des Papsttums,[513] sowie mehr noch Donoso Cortés, dessen

könne eine solche Bereinigung aber kaum für angemessen gehalten werden, zumal die bloße Existenz von Zivilreligion noch nicht unmittelbar etwas über die Wichtigkeit ihrer Bestände aussage. Vielmehr gelte wohl, dass ihr Verschwinden (wie von Laizisten gefordert) »im übrigen eine spürbare Veränderung unseres öffentlichen politischen Lebens gar nicht bewirken würde.« Lübbe, Zivilreligion. Definitionen und Interessen (wie Kap. 4, Anm. 473), 26f.

509 Lübbe schreibt weitergehend die eher religionsfreundliche oder eher antiklerikale Charakterisierung eines Religionsverfassungsrechts weniger dessen institutionellen Gehalten, als vielmehr einer je herrschenden Zivilreligion zu, wobei eine »zivilreligiös herrschende gute öffentliche Meinung über die Angewiesenheit eines freien Gemeinwesens auf eine die Bürgerschaft prägende lebendige Kultur« eine enge Verbindung von Staat und Religionsgemeinschaften keineswegs notwendig bedinge, wie das Beispiel der USA zeige. Vgl. Ders., Zivilreligion in der Demokratie (wie Kap. 4, Anm. 473), 201.

510 Robert Spaemann, Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald, München 1959, Neuauflage Stuttgart 1998, URL: http://books.google.de/books?id=OpHOZWDUlFMC (Zugriff vom 01.12.2015). Vgl. dazu auch Spaemanns Beiträge für die österreichische katholische Kulturzeitschrift »Wort und Wahrheit«, in denen er Aspekte seiner Arbeit aufnimmt, bspw.: Ders., Der Irrtum des Traditionalisten. Zur Soziologisierung der Gottesidee im 19. Jahrhundert, in: Wort und Wahrheit 8 (1953), 493–498, sowie Ders., »Politik zuerst«? Das Schicksal der Action Française, in: Wort und Wahrheit 8 (1953), 655–662.

511 Und zwar insbesondere im IV. Abschnitt des Buches, »Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution«, vgl. Schmitt, Politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 264), 57–70; wieder abgedruckt 1950 in der Aufsatzsammlung von Carl Schmitt, Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze, Berlin 2009, 22–40.

512 Robert Spaemann weist selbst darauf hin, dort erstmals auf den Namen Bonalds gestoßen zu sein, vgl. Spaemann, Über Gott und die Welt (wie Kap. 2, Anm. 175), 98.

513 Vgl. Schmitt, Politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 264), 60f. De Maistre vertritt für Schmitt die »klarste Antithese« zum Anarchismus, und zwar in der scharfen Umkehrung des Axioms »le peuple est bon et le magistrat corruptible« zu der Feststellung »tout gouvernement est bon lors-

Lehre im Ausgang von der absoluten Verworfenheit der menschlichen Natur den Liberalismus als haltlosen Versuch, eine letztlich nicht zu vermeidende Entscheidung zu suspendieren und zu umgehen, verachtete und entsprechend offensiv für die Diktatur eintrat,[514] stehen bei Schmitt im Zentrum. De Maistre und Donoso Cortés reagieren in den Augen Schmitts auf die Revolution, indem sie die Bedeutung der souveränen politischen Entscheidung so sehr hervorheben, dass hinter ihr schließlich auch der die gegenrevolutionären Strebungen zunächst noch tragende royalistische Legitimismus zurücktritt. In der Konsequenz liegt die Diktatur: »Donoso war überzeugt, daß der Augenblick des letzten Kampfes gekommen war; angesichts des radikal Bösen gibt es nur eine Diktatur, und der legitimistische Gedanke der Erbfolge wird in einem solchen Augenblick leere Rechthaberei.«[515] Für das 20. Jahrhundert, da der Begriff des Politischen hinter ökonomischen und technischen Prämissen zu verschwinden drohe, sah Schmitt eben in diesem konsequenten Entscheidungsdenken die »aktuelle Bedeutung« der gegenrevolutionären Staatstheorie.[516]

Spaemanns Studien über den Vicomte de Bonald weisen demgegenüber einen ganz anderen Ansatzpunkt auf. Es geht ihm nicht darum, sich seinen Autor vor dem Hintergrund einer politischen und politisch-theologischen Theorie antiliberaler Stoßrichtung anzueignen. Deutlich abzulesen ist seiner Arbeit allerdings, ganz im Sinne Ritters, der Versuch einer Rekonstruktion Bonalds und der Bestimmung seines Standorts im philosophischen und politischen Diskurs Frankreichs des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Spaemanns Interesse für seinen Untersuchungsgegenstand ist zum einen sichtlich von Sympathie geleitet. Es gilt ihm, Bonald aus wenigstens zwei Verschattungen zu befreien, nämlich einerseits der

qu'il est établi.« Bei de Maistre verkörpert sich die dezisionistische Lehre so gleichsam in reinster Gestalt: Wo letzte Entscheidung und absolute Souveränität zusammenfallen, ist die Frage nach der Richtigkeit einer Entscheidung nicht mehr von Belang; es wird ununterscheidbar: »keinem Irrtum unterworfen zu sein und keines Irrtums angeklagt werden zu können; das Wesentliche ist, daß keine höhere Instanz die Entscheidung überprüft.« Auch Spaemann bestimmt de Maistre als den Theoretiker der Souveränität innerhalb der Restaurationsphilosophie, und er kommentiert die von Schmitt gepflegte Praxis der Parallelisierung von de Maistre und Bonald wie folgt: »Man pflegt de Maistre und de Bonald gemeinsam zu nennen und kann sich dabei auf eine Bemerkung de Maistres selbst stützen, die sich in einem seiner Briefe an Bonald findet: ›Ich habe nichts gedacht, was Sie nicht geschrieben, und nichts geschrieben, was Sie nicht gedacht hätten.‹ Tatsächlich aber hat Bonald diese enthusiastische Bemerkung selbst eingeschränkt, wenn er nach dem Tode de Maistres dazu bemerkt: ›Die für mich so schmeichelhafte Versicherung muß sich allerdings einige Ausnahmen gefallen lassen.‹« Allem voran, so Spaemann, innerhalb der Souveränitätstheorie; vgl. Spaemann, Ursprung der Soziologie (wie Kap. 4, Anm. 510), 81–86, Zitat 81. Vgl. zu de Maistre auch Wilhelm Schmidt-Biggemann, Politische Theologie der Gegenaufklärung, Berlin 2004, 19–80, URL: http://books.google.de/books?id=H4_oBQAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

514 Vgl. Schmitt, Politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 264), 61–67. Schmitts Wertschätzung insbesondere für Donoso Cortés dokumentiert sich nicht zuletzt in dem Aufsatzband von 1950, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation* (wie Kap. 4, Anm. 511), der vier Donoso-Cortés-Aufsätze Schmitts aus den 1920er und 1940er Jahren versammelt.

515 Schmitt, Politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 264), 69.

516 Ders., Politische Theologie (wie Kap. 4, Anm. 264), 69.

durch einen für widerlegt geltenden und überdies innerhalb der katholischen Kirche auch lehramtlich verurteilten Traditionalismus, als dessen Begründer Bonald gilt,[517] sowie andererseits eben der durch die Tatsache, dass dieser als Philosoph von Gegenrevolution und Restauration für die Nachwelt im Schatten namentlich Joseph de Maistres steht.[518] Zum anderen ist Spaemanns Lektüre Bonalds durchaus kritisch, recht besehen sogar äußerst kritisch geleitet, und zwar insbesondere an dem Punkt, da Bonalds traditionalistischer Katholizismus auf den atheistischen Katholizismus eines Charles Maurras vorausweist, das heißt dort, wo gerade das gegenrevolutionäre Denken den Bruch der Revolution mit der Tradition vollendet. Dabei gilt für Bonald Spaemann zufolge im Grunde dasselbe, was Joachim Ritter einige Jahre später Hegel betreffend feststellen wird: Seine Philosophie steht in einem unmittelbaren Zusammenhang zum Ereignis der Revolution, im Gegensatz zu Hegel jedoch in der Weise einer gegenrevolutionären Intention; ihr Begriff formiert sich anhand der Suche nach bzw. der Erinnerung an Wahrheit in Gestalt der Frage ihrer Verwirklichung in einer Gesellschaft. Philosophie ist für Bonald also wesentlich ihre gesellschaftliche Funktion.[519]

Spaemann zufolge liegt die philosophiehistorische Innovation Bonalds gerade darin, anstelle der Metaphysik der Philosophie der Gesellschaft den Rang einer *prima philosophia* zuzubilligen. Dies habe er im Kern durch eine soziale Funktionalisierung des Gottesbegriffes erreicht.[520] Ja, Bonald begründe gar die Wahrheit der Religion und ihrer Dogmen in geradezu pragmatistisch und konstruktivistisch klingender Weise: »Diese Dogmen sind wahr, weil sie nützlich sind für

517 Derselbe Ansatz findet sich auch bei Carl Schmitt (Politische Theologie [wie Kap. 4, Anm. 264], 59f.), wenn auch nicht näher ausgeführt: Bonald als Begründer des Traditionalismus wird gegenüber den Irrtümern dieser Lehre in Schutz genommen, die er nicht zu vertreten habe. Unter Traditionalismus ist in diesem Zusammenhang in erster Linie eine erkenntnistheoretische Position zu verstehen, die in prägnantem Gegensatz zum Vernunftvertrauen der Aufklärung die Erkenntnis der (religiösen) Wahrheit als in erster Linie sprachlich und durch Tradition vermittelt begreift, nicht durch eine unmittelbare Intelligibilität. Spaemann nimmt Bonald jedoch ausdrücklich gegen den Vorbehalt in Schutz, dieser bestreite die Fähigkeit des Menschen zu einer vernunftmäßigen Erkenntnis Gottes und der moralischen Wahrheit (vgl. Spaemann, Ursprung der Soziologie [wie Kap. 4, Anm. 510], 51f.). Im Übrigen ist dieser tendenziell fideistische und dadurch auch agnostische Traditionalismus noch nicht unmittelbar identisch mit einer politischen Option für die Restauration, worauf Spaemann in einer Untersuchung des Traditionalismus sowie der Bonald-Rezeption bei Félicité de Lamennais und Charles Péguy explizit hinweist (vgl. Spaemann, Ursprung der Soziologie [wie Kap. 4, Anm. 510], 173–180 bzw. 193–195). Sowohl in dieser Verbindung mit liberalen und gar sozialistischen Gedanken, aber auch im Hinblick auf seine Vernunftskepsis wurde der Traditionalismus durch die katholische Kirche verurteilt. Darüber hinaus scheint es diese Vernunftskepsis, die im Extrem zu einem Antirationalismus führen und so auch einen qualifizierten Dezisionismus unmöglich machen dürfte, auch für Schmitt notwendig zu machen, Bonald gegen einen in diesem Sinne radikalen Traditionalismus abzusetzen (vgl. Schmitt, Politische Theologie [wie Kap. 4, Anm. 264], 59).

518 Vgl. Spaemann, Ursprung der Soziologie (wie Kap. 4, Anm. 510), 11.

519 Vgl. Ders., Ursprung der Soziologie (wie Kap. 4, Anm. 510), 21.

520 Vgl. Ders., Ursprung der Soziologie (wie Kap. 4, Anm. 510), 181f.

die Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft.«[521] Spaemann stellt dagegen freilich heraus, dass dies bei Bonald mitnichten einen pragmatistischen oder konstruktivistischen Sinn habe. Da für Bonald die Gesellschaft der Menschen nicht in erster Linie eine Gemeinschaft zum Nutzen der Menschen ist, sondern sie vielmehr von Gott her als wahr und vernünftig zu begreifen sei, als ein wesentlich religiöser Zustand, sei es ihm nicht darum gegangen, Gott und Religion um ihres gesellschaftlichen Nutzens willen zu rechtfertigen, sondern es ist umgekehrt dieser Nutzen, der erst durch diesen absoluten Bezug der Menschheit auf Gott Gewicht gewinnt.[522] Unbeschadet dieser metaphysischen Realität der menschlichen Gesellschaft kommt ihr allerdings die Aufgabe zu, durch Religion – und dies heißt für Bonald im höchsten Sinne in der christlichen Religion, im Katholizismus – eine Anwesenheit Gottes in der Gesellschaft performativ zu realisieren. Diese politische Theologie Bonalds laufe letztlich – ganz im Sinne der Restauration – auf die als notwendig erkannte Verbindung von politischer und religiöser Gesellschaft, von Thron und Altar hinaus, wie sie in der absolutistischen Herrschaft von Gottes Gnaden gegeben war.[523]

Spaemann verteidigt Bonald in diesem Punkt also gegen den Verdacht, dieser könnte etwa eine instrumentelle Begründung der Religion und ihrer Wahrheit im Sinne gehabt haben. Gleichwohl berührt dieser Verdacht durchaus einen wahren Punkt. Denn ungeachtet seiner Intentionen und persönlichen Überzeugungen, seiner wahrhaftigen katholischen Religiosität, habe Bonald *philosophisch* die Begriffe Gottes, der Religion und ihrer Wahrheit nur mehr von ihrer gesellschaftlichen Funktion her bestimmt und plausibilisiert:

> Bonald war Katholik. Es gibt von ihm Gebete, die die Redlichkeit seines Glaubens bezeugen. Er wäre zweifellos für Gott gestorben. Aber philosophisch hätte er den Sinn dieses Todes für Gott nur von der Idee der Erhaltung der Gesellschaft her bestimmen können, und insofern steht er genau auf der Grenze von Christentum und Positivismus; er ist persönlich noch gläubiger

521 Louis Gabriel Ambroise de Bonald, Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile [1796], in: Ders., Œuvres complètes, Bd. 1, Paris 1864, 476, Permalink: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k234962 (Zugriff vom 01.12.2015); hier zitiert nach der Übersetzung durch Spaemann, Ursprung der Soziologie (wie Kap. 4, Anm. 510), 115. Im Originalwortlaut: »Existence et unité de Dieu, spiritualité et immortalité de l'âme, peines et récompenses de l'autre vie: ces dogmes sont vrais, parce qu'ils sont utiles à la conservation de la société, qui ne fût pas vrai, la société manquerait de quelque moyen de conservation; donc elle ne pourrait se conserver.« Und ferner: »Tout ce qui est utile à la conservation de la société est *nécessaire*: tout ce qui est *nécessaire* est une vérité: donc toutes les vérités sont utiles aux hommes ou à la société; donc tout ce qui est dangereux pour l'homme et pour la société est une erreur.« Bonald, Théorie du pouvoir, 477 (Hervorhebungen im Original). In Spaemanns Übersetzung: »Alles, was nützlich ist für die Erhaltung der Gesellschaft, ist notwendig; alles, was notwendig ist, ist eine Wahrheit; also sind alle Wahrheiten für die Menschen oder für die Gesellschaft nützlich; also ist alles, was für den Menschen und für die Gesellschaft gefährlich ist, ein Irrtum.« Spaemann, Ursprung der Soziologie, 115.

522 Vgl. Ders., Ursprung der Soziologie (wie Kap. 4, Anm. 510), 115–117.

523 Vgl. Ders., Ursprung der Soziologie (wie Kap. 4, Anm. 510), 119–125.

> Christ, aber seine philosophische Rechtfertigung des Christentums nähert sich bereits einer positivistischen Funktionalisierung und Aufhebung.[524]

Bonalds Philosophie ist Spaemann zufolge in ihrem Kern also eine Theorie der Gesellschaft, das heißt Soziologie. Dadurch habe er geistesgeschichtlich de facto den sozialen Funktionalismus im Positivismus Comtes ebenso präformiert,[525] wie er sodann auch durch einen politisch wirksam werdenden Traditionalismus, durch Charles Maurras und seine Action française,[526] aufgegriffen worden sei. Dort wird Religion und Tradition in ihrer gesellschaftlichen und politischen Bedeutung das Wort geredet, nicht um ihrer inneren Wahrheit, sondern allein um einer sozialen Ordnungsvorstellung willen. Insofern markiert Bonald geistesgeschichtlich den Punkt eines »Ursprungs der Soziologie aus dem Geist der Restauration«, das heißt jenen Moment, da die Theorie der Gesellschaft und ihrer Erhaltungsbedingungen den Rekurs auf eine religiöse und metaphysische Wahrheit als Rechtfertigungsgrund politischer Ordnung ablöst. Und dabei sind es gerade die in der Moderne auftretenden Antimodernismen, denen bei allem Eintreten für die Restitution einer vormodernen, christlich geprägten politischen und gesellschaftlichen Ordnung eine »Aushöhlung der christlichen Inhalte« abzulesen sei. Gerade indem sie sich nämlich gegen die Revolution und die moderne Welt mit ihren freiheitlichen und demokratischen Prinzipien wenden, radikalisieren sie noch deren Tendenzen hin zu Atheismus und Funktionalisierung; dieser Antimodernismus sei, so stellt Spaemann im Anschluss an Charles Péguy fest, im Grunde ein verschärfter *Modernismus*,[527] der allerdings sowohl das moderne Autonomieprinzip als auch den vormodernen Bezug des menschlichen Lebens zu Gott negiert: »Der Versuch der Wiederherstellung des substantiellen Daseins durch Aufhebung des unendlichen, alle bloß vorhandene Ordnung transzendierenden Bezuges des Einzelnen zu Gott bedeutet die Vernichtung jenes Grundes, aus dem allein jenes Dasein gelebt hatte.«[528]

Hier erweist sich ein Grundproblem des modernen Antimodernismus. Vom Boden der modernen Welt aus kann die Wiederherstellung einer vermissten und verklärten vormodernen Ordnung nicht gelingen, sofern diesem Versuch die religiöse Wurzel fehlt, eine Fraglosigkeit im menschlichen Transzendenzbezug, wel-

524 Ders., Ursprung der Soziologie (wie Kap. 4, Anm. 510), 184.

525 Zu Comte und seinen nicht auf einem religiösen Glauben aufbauenden Sympathien für den Katholizismus vgl. bei Spaemann, Ursprung der Soziologie (wie Kap. 4, Anm. 510), 181–184.

526 Zu Maurras vgl. Spaemann, Ursprung der Soziologie (wie Kap. 4, Anm. 510), 184f.

527 Den Begriff des Modernismus führt Spaemann in seiner Dissertation als ein Zitat Charles Péguys ein, welches den nihilistischen Charakter der antimodernen Ordnungsideen auf den Begriff bringe, wie es etwa von der Action française vertreten worden sei. Der Gegenbegriff zu Modernismus ist dort Freiheit: »Der Modernismus besteht darin, nicht zu glauben, was man glaubt.« So in der Übersetzung von Spaemann, Ursprung der Soziologie (wie Kap. 4, Anm. 510), 186; im Original bei Péguy heißt es: »Le modernisme est, le modernisme consiste à ne pas croire ce que l'on croit. La liberté consiste à croire ce que l'on croit et à admettre, (au fond, à exiger), que le voisin aussi croie ce qu'il croit.« Charles Péguy, L'argent, in: Ders., Œuvres complètes, Bd. III, Paris 1927, 430.

528 Spaemann, Ursprung der Soziologie (wie Kap. 4, Anm. 510), 186.

che gerade die in der modernen Welt vermisste Substanz traditioneller Lebensweisen ausmachte. Ist diese Substanz auf dem Boden der modernen Welt verloren, ist sie nicht dadurch zurückzugewinnen, indem sie lediglich in ihren religiösen oder politischen Ausdrucksformen, beispielsweise in einer prononcierten Kirchlichkeit oder in der Ablehnung der Demokratie zugunsten einer absoluten Monarchie gewissermaßen simuliert wird. Diese Logik instrumentalisiert die religiöse Substanz als bloßes Mittel einer bestimmten Ordnungsvorstellung, deren Erhaltung zum Selbstzweck erhoben wird, und radikalisiert so nur den mit der Moderne verbundenen Substanzverlust. Dieser Antimodernismus baut noch in seiner Abkehr von der modernen Welt auf deren Reflexions- und Argumentationskategorien auf; er erweist sich dadurch im Grunde als ein Modernismus mit anderen Mitteln, und zwar unter einer Zweckbestimmung, die sich näher besehen als leer und nihilistisch herausstellt. Ist allerdings umgekehrt die religiöse Verwurzelung des Menschen auch auf dem Boden der modernen Welt noch vorhanden – wie Spaemann es am Beispiel Gilbert Keith Chestertons ausführt[529] –, stellt sich das Problem des wahrgenommenen Substanzverlustes nicht in dieser Weise und das Streben nach Wiederherstellung vormoderner Ordnung verliert seine Grundlage. Die Frage nach der Bewahrung der Substanz ist daher, recht besehen, keine des Verhältnisses von Moderne und Tradition. Vielmehr gehe es darum, so ist Spaemann zu verstehen, unabhängig vom eigenen geschichtlichen Stand – mit Péguy – »zu glauben, was man glaubt«, und diesen Glauben nicht etwa aus einer Funktion im Hinblick auf die Erhaltung der Gesellschaft zu verstehen, sondern aus seinem übergeschichtlichen Überzeugungskern heraus. Dabei geht es grundsätzlich nicht allein um einen religiösen Glauben, sondern um ein Überzeugtsein von Inhalten überhaupt, die jenseits ihrer konkreten historischen und räumlichen Situiertheit Wahrheit für sich beanspruchen. Insofern kommt der Religion allerdings eine Schlüsselrolle zu:

> Nur wenn der absolute Inhalt des Glaubens in seiner alle geschichtliche Realisierung transzendierenden Gestalt als er selbst gegenwärtig ist, vermag sich die geschichtliche Dynamik zu entfalten, die Europa kennzeichnet, ohne daß der Zusammenhang mit der überkommenen Substanz verlorengehen müßte.[530]

Für den Kontext einer christlichen Gesellschaft bedeutet dies, dass ihr religiös ein absoluter Orientierungspunkt gegeben ist, der ihr und ihrem geschichtlichen Voranschreiten Maß und Ziel gibt.[531]

Robert Spaemann selbst hat in jüngerer Zeit wiederholt darauf hingewiesen, dass in der in seiner Dissertation über den Vicomte de Bonald geäußerten Kritik an einer bei diesem angelegten und in einer politisierten Moderne- und Liberalis-

529 Vgl. Ders., Ursprung der Soziologie (wie Kap. 4, Anm. 510), 188–190.
530 Ders., Ursprung der Soziologie (wie Kap. 4, Anm. 510), 190.
531 Vgl. Ders., Ursprung der Soziologie (wie Kap. 4, Anm. 510), 191.

muskritik gerade in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in aller Schärfe ausagierten Funktionalisierung religiöser Bindungen zu politischen und gesellschaftlichen Zwecken auch ein Stück impliziter Ritter-Kritik gesteckt habe.[532] Wie ist das zu verstehen? Weit deutlicher zu erkennen als ein solcher Schritt der Emanzipation vom eigenen philosophischen Lehrer ist die gleichfalls unausgesprochene Distanz seiner Dissertation zu Carl Schmitt und dessen Rezeption der gegenrevolutionären Philosophie. Eine Auseinandersetzung mit Schmitts Deutung der gegenrevolutionären Theorien spielt bei Spaemann zwar keine vordergründige Rolle, wenngleich eine Schmitt-Lektüre seinen Ausführungen durchaus ablesbar ist.[533] In gewisser Weise zielt das an Bonald adressierte Unbehagen über eine Instrumentalisierung der (christlichen) Religion allerdings über die französischen Zusammenhänge hinaus etwa auf die politische Theologie Schmitts: Auch zum Mittel einer antiliberalen Politik transformiert, vermag Religion nicht in ihrer Substanz erhalten zu werden; im Gegenteil kommt gerade dann ihre moderne Funktionalisierung zur Vollendung.

Spaemanns Interpretation dieses Substanzverlustes im Widerspiel der Versachlichungen durch revolutionsorientierten Modernismus und reaktionären Antimodernismus erinnert nicht zufällig an Ritters Deutung der entzweiungstheoretischen Dialektik von Fortschritts- und Verfallstheorien der Geschichte. Der traditionalistische Versuch, eine vormoderne religiös-metaphysische Substanz des einzelnen Subjekts bzw. der politischen und gesellschaftlich-moralischen Ordnung unter den Bedingungen der Moderne zu erhalten, führt in eine Vereinseitigung, letztlich zu einer Übersteigerung der in der Moderne angelegten Lösung von der Tradition. Dagegen ist es für Spaemann, nicht anders als für Ritter, gerade Aufgabe der Philosophie, die Zusammengehörigkeit des Entzweiten und scheinbar Auseinanderfallenden festzuhalten.

In diesem Versöhnungsanliegen steht Spaemann daher im Grunde gar nicht weit von seinem Lehrer entfernt. Wenn er bei diesem dennoch einen funktionalisierenden Zug im Denken feststellt, so verweist dies zunächst wohl auf eine Differenz im philosophischen Ansatz zu einer »Hermeneutik der geschichtlichen Wirklichkeit«, im Verständnis dessen, was diese Hermeneutik verlangt oder was über sie hinaus noch notwendig sei. Ritter wird so von Spaemann immer wieder

532 So etwa Ders., Über Gott und die Welt (wie Kap. 2, Anm. 175), 106. Ritter ging auf diese implizite Kritik freilich nicht ein: »Man kann es als ein Buch über mein Verhältnis zu Joachim Ritter lesen. Ob er es nicht gemerkt hat oder nicht bemerken wollte, kann ich nicht sagen. Das Thema kam nie zur Sprache. Eine Sachdiskussion fand nicht statt. Ritter – er hätte das Thema Funktionalismus aufnehmen und nach der Funktion des Funktionalismus fragen können – machte sein Gutachten und lobte die Arbeit. Im Februar 1952 bestand ich das Rigorosum.« Spaemann, Über Gott und die Welt (wie Kap. 2, Anm. 175), 116; ähnlich auch Ders., »Kunst ist immer Simulation« (wie Kap. 2, Anm. 3), 184.

533 Dies betrifft u.a. die Theorie der Souveränität (vgl. Ders., Ursprung der Soziologie [wie Kap. 4, Anm. 510], 81–83) und die Aufnahme des Gedankens der »Hegung des Krieges« aus Schmitts Schrift über den *Nomos der Erde* (wie Kap. 4, Anm. 312, vgl. Spaemann, Ursprung der Soziologie [wie Kap. 4, Anm. 510], 161).

mit der Frage »Was bedeutet das?« in Verbindung gebracht. Dabei handelt es sich um die Frage nach der Funktion, die ein bestimmter philosophischer Gedanke, ein theoretischer Inhalt, ein Werk oder ein Autor im Hinblick auf die geschichtliche Wirklichkeit im Ganzen einnimmt.[534] Spaemann konfrontiert diese Sichtweise in seinen autobiographischen Erinnerungen beispielsweise mit der Position des seinen Eltern freundschaftlich verbundenen Philosophen Hans-Eduard Hengstenberg (1904–1998); für diesen »bedeutete ein philosophischer Satz genau das, was er sagt, und nichts sonst.«[535] Ritter habe demgegenüber eine *intentio obliqua* vertreten, die den Gegenstand ihres Denkens distanziert und nicht ausschließlich als ihn selbst, sondern in von ihm unabhängigen Zusammenhängen betrachtet und aus dieser Haltung ein Verständnis des Gegenstands entwickelt habe. Insbesondere aber sei Ritters Frage nach der Bedeutung eines Gegenstandes letztlich nicht die Frage nach seiner Wahrheit.[536] Sich selbst sieht Spaemann dagegen rückblickend auf der Linie einer *intentio recta* mit größerer Bereitschaft, sich auf traditionelle Fragestellungen der Philosophie, und das heißt insbesondere der Metaphysik als der *philosophia prima*, auch inhaltlich einzulassen. In diesem Sinne bemerkte Spaemann bereits im Jahr 1959: »Metaphysik aber versteht sich als *philosophia prima*. Diese *philosophia prima* kann als sie selbst nicht durch eine »Hermeneutik der geschichtlichen Wirklichkeit« bewahrt werden, sondern nur durch sich selbst, durch den Vollzug metaphysischer Einsichten.«[537] Zeitgenössisch wird dies allerdings noch nicht in deutlichem Gegensatz zur Position Ritters vorgetragen.[538] Insofern Spaemann jedoch in einem seiner jüngeren autobiogra-

534 Vgl. Ders., Über Gott und die Welt (wie Kap. 2, Anm. 175), 82f.

535 Ders., Über Gott und die Welt (wie Kap. 2, Anm. 175), 55.

536 Vgl. Ders., Über Gott und die Welt (wie Kap. 2, Anm. 175), 83 bzw. 85; analog auch Ders., »Kunst ist immer Simulation« (wie Kap. 2, Anm. 3), 181f., bzw. Ders./Nissing, Die Natur des Lebendigen (wie Kap. 2, Anm. 175), 122f. Spaemann führt Ritters insoweit funktionalistische und gesellschaftspolitisch interessierte Hermeneutik biographisch auf eine marxistische Prägung zurück, wenn sie sich auch von deren Inhalten gelöst habe; vgl. Spaemann, Über Gott und die Welt, 86.

537 Ders., Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte (wie Kap. 2, Anm. 29), 111; vgl. auch Ders., »Kunst ist immer Simulation« (wie Kap. 2, Anm. 3), 183f. Ritter hingegen habe auch die Metaphysik innerhalb der Philosophie eher funktional betrachtet: »Sein Verhältnis zur Metaphysik ähnelte der Pflege eines Tempels, den das Denkmalamt unbedingt erhalten muss.« Spaemann, »Kunst ist immer Simulation« (wie Kap. 2, Anm. 3), 187.

538 Spaemann hält es dort zwar als offenes Problem des Ritterschen Ansatzes fest, dass eine von Theologie und Metaphysik her bestimmte geschichtliche Herkunftswelt nicht durch eine »Hermeneutik der geschichtlichen Wirklichkeit« gewahrt werden könne, ohne »auf die Pflege von Folklore« reduziert zu werden. Dies impliziert für sich allerdings noch nicht, dass Ritter in kritikwürdiger Weise genau dies für sich in Anspruch nehme, d.h. davon ausgehe, eine »Hermeneutik der geschichtlichen Wirklichkeit« könne genügen, die Wahrung der Herkunftswelt und ihre Versöhnung mit der Zukunft zu gewährleisten. Diesen Kritikpunkt macht Spaemann erst rückblickend ausdrücklich. Überdies stellt er in seinem Vortrag von 1959 fest: »jede Weise, heute unmittelbar Metaphysik zu treiben ohne Reflexion auf die geschichtliche Krise der Metaphysik und auf das, was gegen Metaphysik gedacht wurde, fällt hinter den Begriff von Philosophie zurück. Es wird zum bloßen Willensakt. […] Keine eindeutige, mit dem Anspruch auf zwingendes Wissen auftretende philosophia prima kann heute über das Missverhältnis Rechenschaft geben, das sich zwischen ihrem Anspruch auf universale Einsicht und der geschichtlichen Tatsache auf-

phischen Interviews in Übereinstimmung mit der Chronologie festhält, bei der in seiner Dissertation 1951 implizierten, von ihm selbst jedoch erst später – und von Ritter selbst gar nicht – wahrgenommenen Ritter-Kritik habe es sich um eine Kritik am »frühen ›traditionalistischen‹ Ritter« gehandelt,[539] zeigt sich, dass in dieser nachgetragenen Ritter-Kritik mehrere Ebenen zusammenkommen. Die Kritik der an Funktionen von Philosophie orientierten Form der Ritterschen Hermeneutik, wie sie auch schon in der vortürkischen Phase seines Werkes vorgelegen habe, ist nicht identisch mit einem hinzutretenden Unbehagen über den nachtürkisch bei Ritter hervortretenden modernitätsaffirmierenden Zug,[540] und daher mag in der Retrospektive das von Spaemann seiner Bonald-Schrift unterlegte Maß an Ritter-Kritik trügen. Im Mittelpunkt dieser steht allerdings so oder so, wie es der den Bestrebungen einer an Bonald anschließenden politischen wie gesellschaftstheoretischen Rechten widerstrebenden Pointe der Dissertationsschrift entspricht, die Kritik eines religionstheoretischen Funktionalismus. Darin spiegelt sich Spaemanns nachgetragene Ritter-Kritik mit seiner Kritik an den funktionalistischen Momenten der Religionstheorie seines Freundes Hermann Lübbe.

Robert Spaemann hat funktionalistische Ansätze in Bezug auf den Religionsbegriff verschiedentlich kritisiert.[541] Dabei geht es ihm zum einen darum, die so gegebene funktionale Beschreibung von Religion mit deren Selbstverständnis zu kontrastieren. Eine funktionale Rekonstruktion blende subjektive Aspekte religiösen Glaubens, die hinter seinen individualpsychischen oder gesellschaftlichen Wirkungen stehenden Gehalte in unangemessener Weise aus. Allerdings bildet die Religion in diesem Punkt im Verhältnis zu anderen Formen menschlicher Handelns- oder Erlebenspraxis keinen Sonderfall, sondern eine funktionale Rekonstruktion sozialer Wirklichkeit ist stets damit verbunden, subjektive Inhalte und Motivationen zu ignorieren oder als bloße Nebenaspekte manifester oder auch latenter Funktionen zu verstehen; funktionale Interpretationen sozialer Wirklichkeit stehen häufig in einem Spannungsverhältnis zum Selbstverständnis von Akteuren. Spaemanns Kritik eines reduktionistischen Funktionalismus – sei es unter gänzlicher Absehung von subjektiven Sinnaspekten wie im Falle des Behaviorismus, sei es in avancierteren sozialwissenschaftlichen Versuchen, auch noch diese Sinndimension menschlichen Handelns funktional zu erfassen, wie im Falle von Luhmanns Sozialfunktionalismus[542] – formuliert insofern einen durch-

tut, dass ihre Anhänger eine Partei unter anderen sind.« Ders., Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte (wie Kap. 2, Anm. 29, 111f.).

539 Ders., »Kunst ist immer Simulation« (wie Kap. 2, Anm. 3), 184.

540 Spaemanns Überlegungen zu einer entsprechenden »Akzentverlagerung« bei Joachim Ritter wurden vorstehend bereits thematisiert (vgl. Abschnitt 3.2.3).

541 Am prominentesten wohl in einem Aufsatz aus dem Jahr 1985, Robert Spaemann, Funktionale Religionsbegründung und Religion, wieder abgedruckt in: Ders., Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, Stuttgart 2007, 92–120, URL: http://books.google.de/books?id=BcdhBow-VioC (Zugriff vom 01.12.2015).

542 Vgl. Ders., Funktionale Religionsbegründung (wie Kap. 4, Anm. 541), 93f. Vgl. zur Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann in diesem Zusammenhang auch die Laudatio zur Verleihung des

aus gewichtigen Einwand, ohne dass darum allerdings funktionalistische Erklärungsansätze sozialer Wirklichkeit generell disqualifiziert wären. Hermann Lübbes Ansatz etwa beansprucht gar nicht, dass Religion ein insgesamt ausschließlich funktional beschreibbares Phänomen wäre und gar in seinem Wesen in solcher Funktionalität aufginge. Funktionale Aspekte von Religion sind für ihn vielmehr von akzidentieller Art, die in ihren psychischen und gesellschaftlichen Wirkungen, ohne dabei den inneren Sinngehalt von Religion infrage zu stellen, sozial- und kulturwissenschaftlich beschreibbar sind.

Gleichwohl erscheint Spaemann die Lübbesche Bestimmung von Religion als einer Kontingenzbewältigungspraxis darüber hinaus als in besonderer Weise unzureichend. Wenigstens biete sie keine adäquate Reformulierung des je eigenen religiösen Selbstverständnisses in von ihm unabhängigen Begriffen. Nicht nur lasse sie das spezifische Selbstverständnis jeder Religion außer Acht, sondern sie verkenne überdies, dass es auch eine nichtreligiöse Kontingenzbewältigung gebe, die in der modernen Welt durch die Wissenschaft geleistet werde.[543] Insbesondere die Naturwissenschaften bemühten sich, so Spaemann, um eine Bewältigung der vom Menschen wahrgenommenen Kontingenz des eigenen Lebens und des Bestehens der Welt insgesamt durch »Kontingenzbeseitigung«,[544] das heißt durch explanatorische Rückführung möglichst jeder dieser Kontingenzen auf ihnen zugrunde liegende Notwendigkeiten. Demgegenüber wirkten insbesondere die monotheistischen Weltreligionen kontingenzfördernd, ja kontingenzerzeugend. Um die Welt und das Leben als kontingent begreifen zu können, müsse dem Menschen die Vorstellung anderer möglicher Welten gegeben sein, die letztlich mit dem Gedanken einer gewillkürten Schöpfung verbunden, im Bereich der Naturwissenschaften hingegen gar nicht aufkommen könne:

> Der Gedanke, die Welt könnte anders sein, als sie ist, ja sogar Naturgesetze seien kontingent, konnte erst entstehen auf dem Hintergrund des Gedankens eines Ursprungs der Welt aus einer freien Entschließung. Gottesglaube als Kontingenzbewältigung kann deshalb nichts anderes heißen, als daß die Wunde nur geheilt werden kann durch das Eisen, das sie schlug.[545]

Hegel-Preises an Luhmann im Jahr 1989 von Robert Spaemann, Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie, in: Ders., Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I, Stuttgart 2010, 189–200, URL: http://books.google.de/books?id=LZspU6agMwYC (Zugriff vom 01.12.2015).

543 Vgl. Ders., Funktionale Religionsbegründung (wie Kap. 4, Anm. 541), 109.

544 Vgl. Ders., Das unsterbliche Gerücht, in: Ders., Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, Stuttgart 2007, 11–36, hier 24f., Zitat 25, URL: http://books.google.de/books?id=BcdhBow-VioC (Zugriff vom 01.12.2015); analog auch Ders., Religion und ›Tatsachenwahrheit‹, in: Ders., Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, Stuttgart 2007, 166–184, insb. 166–168, URL: http://books.google.de/books?id=BcdhBow-VioC (Zugriff vom 01.12.2015). Die Religion hingegen steigere die Kontingenzerfahrung: »Die Wirklichkeit der Welt als ganzer ist für sie das eigentliche Mysterium, der Gegenstand permanenten Staunens, sei es im Sinne der Bewunderung oder im Sinne der Anklage.« Ders., Religion und ›Tatsachenwahrheit‹ (wie oben), 167.

545 Ders., Das unsterbliche Gerücht (wie Kap. 4, Anm. 544), 25; vgl. analog Ders., Funktionale Religionsbegründung (wie Kap. 4, Anm. 541), 108–111.

Gegen diese Einwände hat Lübbe freilich geltend gemacht, dass die in seiner Theorie beschriebene Funktion von Religion, nämlich »Menschen in Übereinstimmung mit der Unverfügbarkeit ihres Lebens zu bringen und zu halten«,[546] gerade nicht ohne Weiteres »nichtreligiös«, wie Spaemann es nennt, zu ersetzen sei. Folgt man Lübbes Replik auf kritische Einwände gegen seine funktionale Religionstheorie, wie sie von Spaemann, aber etwa auch von Günter Rohrmoser formuliert wird,[547] erscheinen diese als eine Reihe von Missverständnissen über das, was Lübbes Religionstheorie zu formulieren beansprucht: Erstens handle es sich dabei im Grunde gar nicht um eine Theorie, sondern nur um eine »Bemühung in definitorischer Absicht«, bei der es nicht auf Wahrheit, sondern auf Zweckmäßigkeit ankomme.[548] Dementsprechend gehe es Lübbe auch nicht darum, aufzuzeigen, was Religion wirklich und etwa im Unterschied zu ihrem Selbstverständnis ist, sondern:

> Ihr einziger Zweck ist, die Religion von anderen Medien des Lebensvollzugs in einer Weise zu unterscheiden, die sichtbar macht, wieso es unsinnig wäre zu erwarten, daß die Funktion der Religion fortschrittsabhängig eines Tages entfallen könnte. Man kann es auch so ausdrücken: Die Charakteristik der Religion durch die Funktion der Kontingenzbewältigung bezieht die Religion auf diejenige Funktion, in der sie nicht durch irgend etwas anderes substituierbar ist.[549]

546 Lübbe, Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 226.

547 Vgl. Günter Rohrmoser, Politik und Religion am Ende der Aufklärung, in: Trutz Rendtorff (Hg.), Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung, Göttingen 1980, 202–217, hier 212, URL: http://books.google.de/books?id=wRYYAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

548 Vgl. dazu Hermann Lübbe, Wortgebrauchspolitik. Zur Pragmatik der Wahl von Begriffsnamen, in: Ders., Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze, München 2001, 173–192, Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041052/image_171 (Zugriff vom 01.12.2015): »Als Produkte praktisch interessierter kognitiver Operationen und näherhin als Werkzeuge dieser Operationen betrachtet, sind Begriffe nicht wahr oder falsch, vielmehr zweckmäßig oder unzweckmäßig.« (177) Zum Zusammenhang von Begriffsbildungsprozessen mit politischen Interessen vgl. ferner Hermann Lübbe, Sein und Heißen. Bedeutungsgeschichte als politisches Sprachhandlungsfeld, in: Ders., Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg 1975, 134–153, URL: http://books.google.de/books?id=3jTCAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

549 Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 226f., Zitat 227, und ferner: »Die funktionalistische Religionstheorie bezieht die Religion in der Tat auf eine Funktion, nämlich auf die skizzierte Funktion, Menschen in Übereinstimmung mit der Unverfügbarkeit ihres Lebens zu bringen und zu halten. Aber mit der Beschreibung dieser Funktion ist gerade nicht die Insinuation verbunden, diese Funktion sei es nun, um deren Erfüllung es sich bei der Religion eigentlich handle – im Unterschied nämlich zu allem, worauf sich die Religionen in ihrem Selbstverständnis beziehen. […] Die Meinung ist vielmehr die, daß, was religiös sich in der Erfüllung des Gebots der Gottesliebe vollzieht, in funktionaler Betrachtung mit der Annahme dessen, wovon wir in unserem Leben unverfügbar abhängig sind, identisch ist.« Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 226.

Zweitens impliziere die Bindung der funktionalen Religionsdefinition an ihre Zweckmäßigkeit gerade, dass nicht schlechterdings irgendwelche alternativen Träger von Kontingenzbewältigungsfunktionen die Stelle der Religion einnehmen könnten; wo etwa Psychotherapie, die Kunst der Selbstbestimmung oder Relax-Techniken als Religion subsumiert würden, verlöre der Begriff seine Berechtigung.

> Es ist ersichtlich unsinnig, die so sich erfüllende Funktion religiöser Kultur, uns in vernünftige, das heißt wirklichkeitsangemessene, Übereinstimmung mit der Unverfügbarkeit unseres Lebens zu bringen, für eine Funktion zu halten, die durch irgend etwas anderes als das, was wir ›Religion‹ nennen, erfüllt werden könnte.[550]

Infolgedessen könne von einer Substitution der Religion durch scheinbare funktionale Äquivalente auch keine Rede sein,[551] und im Übrigen bestreite die funktionale Religionstheorie auch nicht, dass sich eine Religion, zu der man sich bekennt, mit der man lebt, nicht gleichgültig auf einen selbst bezieht:

> Die Gründe, die wir haben, das, was eine Funktion erfüllt, über diese Funktionserfüllung hinaus seiner unaustauschbaren singulären Identität wegen zu schätzen, bleiben von der Analyse dessen, was es zur Erfüllung seiner Funktion kompetent macht, gänzlich unberührt.[552]

Drittens schließlich mag man es als Defizit funktionaler Religionstheorie verstehen, dass sie nicht nach der Wahrheit von Religion insgesamt oder einzelner Religionen frage. Insofern es ihr aber um ein definitorisches Anliegen gehe, könne und wolle sie dies auch gar nicht leisten. Insbesondere trete die funktionale Religionstheorie nicht selbst in Konkurrenz zu religiösen Wahrheitsansprüchen: »Die funktionalistische Religionstheorie enthält kein Bekenntnis.«[553]

So besehen scheint die Spaemannsche Funktionalismuskritik wenigstens für den Fall der Theorie Lübbes keinen relevanten Einwand formulieren zu können. Widerspruch gegen Spaemann formuliert Lübbe denn auch allenfalls in Bezug auf den Vorwurf, die funktionale Religionstheorie behandle die Religion wie ein

550 Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 230f. Die funktionalistische Religionstheorie dementiere insbesondere auch ein behauptetes Äquivalenzverhältnis von Religion und totalitärer Ideologie und zeige im Gegenteil, warum diese Äquivalenz ausgeschlossen sei (vgl. 238–240).

551 »Denken in Funktionen aber heißt: Denken in möglichen Äquivalenten«, so Spaemann, Funktionale Religionsbegründung (Anm. 541), 105.

552 Lübbe, Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 229.

553 Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 250; vgl. im Übrigen 240–255. Die funktionalistische Theorie sei keine Religionspraxis, Religion sei keine Kontingenzbewältigungstheorie; vgl. hierzu auch Zaborowski, Kontingenzbewältigung in der Moderne (wie Kap. 4, Anm. 440), 107–109.

Placebo, und dieses könne eben seine Funktion nur so lange erfüllen, als die Gläubigen wirklich an Gott glaubten und nicht – funktionstheoretisch – über die Religion aufgeklärt seien.[554] Lübbe weist die in diesem Argument seines Erachtens enthaltene Unterstellung zurück, der funktionalistische Theoretiker

> verhielte sich zur religiösen Lebenspraxis wie der wissende Arzt zur Praxis unwissender Krankenschwestern, die unwissenden Patienten für Zwecke der Befindlichkeitssteigerung ein Mittel verabreichen, das, weil es in Wahrheit wirksame Substanzen gar nicht enthält, einzig durch den Glauben, es enthielte solche Substanzen, günstige Wirkungen hat.[555]

Sofern eine gegenüber einem subjektiven Handlungssinn latente, auf gesellschaftlicher Ebene positiv wirksame Funktion als *eigentlicher* Zweck eines Handelns verstanden wird, dann ist Spaemanns Einwand, dass die Einsicht in diesen Zusammenhang den im Hintergrund dieses Handelns stehenden subjektiven Sinn, die Handlungsmotivation, zerstören müsse,[556] nur naheliegend. Insofern Religion unbedingte Wahrheitsansprüche erhebt – wovon Spaemann ausgeht, wie übrigens auch im Falle der Ethik bzw. der »sittlichen Grunderfahrung« des Menschen[557] –, so verhält sich die funktionalistische Deutung, welche sie auf nichts anderes als bestimmte Wirkungen und Funktionen zu reduzieren bemüht ist, zu diesen Ansprüchen nicht nur inkommensurabel, sondern auch inkompatibel, denn es handelt sich um Ansprüche, die gerade nicht auf Funktionen, sondern auf Wahrheiten – auf Substanzen – bezogen sind. In diesem Sinne verstanden kann Religion eine funktionalistische Deutung nicht akzeptieren, ohne sich dabei selbst aufzugeben. Und Spaemann weist durchaus mit Recht darauf hin, dass eine Konfrontation von funktionalistischer Deutung und substantialistischem Anspruch keineswegs im Sinne der je zugeschriebenen psychischen oder gesellschaftlichen

554 In diesem Sinne Spaemann: »Gott kann nur so lange eine anthropologische Funktion erfüllen, als er nicht von dieser Funktion her verstanden wird. Für den moralischen und anthropologischen Gott ist Aufklärung ebenso das Ende wie für ein Placebo, ein Scheinmedikament, das gerade so lange wirkt, wie der Patient nicht durchschaut, daß nur sein Glaube es war, der die Wirkung hervorbrachte.« Robert Spaemann, Christliche Religion und Ethik, in: Ders., Einsprüche. Christliche Reden, Einsiedeln 1977, 51–64, hier 58, URL: http://books.google.de/books?id=xIocAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

555 Lübbe, Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 220.

556 In diesem Sinne Spaemann: »Zum Problem wird der Funktionalismus erst dort, wo die Gegenstände funktionaler Theorien derselben Kultur angehören wie die Theorien selbst und wo solche Theorien im allgemeinen Bewußtsein Eingang finden. Die Latenz wird dadurch aufgehoben, was sich notwendig auf die Gesellschaft auswirkt, wenn die Latenz der systemerhaltenden Funktion für die Fortsetzung der betreffenden Praxis wesentlich ist.« Spaemann, Funktionale Religionsbegründung (Anm. 541), 97f. Und zwar gelte dies insbesondere dann, »wenn die unmittelbare Handlungsmotivation zerstört wird, indem sie zum bloßen Mittel der Systemfunktion herabgesetzt und zur ›Ersatzformel für das *eigentliche* Problem der Bestandserhaltung‹ erklärt wird.« Ders., Funktionale Religionsbegründung (Anm. 541), 98 (Hervorhebung im Original).

557 Ders., Funktionale Religionsbegründung (Anm. 541), 102. Auch Liebe und Ästhetik lassen sich Spaemann zufolge nicht adäquat gemäß funktionalistischer Prämissen verstehen, aber insofern diese keine Unbedingtheitsansprüche erhöben, verhielten sie selbst sich der funktionalistischen Deutung gegenüber gleichgültig (vgl. 101f.).

Funktion, das heißt im Sinne von Bestandserhaltung entschieden werden müsse. Dem mit dem funktionalistischen Deutungsparadigma konfrontierten religiösen bzw. sittlich gesinnten Menschen stehe auch eine andere Option zur Verfügung:

> Er kann eben die funktionale Deutung seiner Handlungsweise auch ausdrücklich verwerfen, weil die Schönheit sittlicher Gesinnung die Welt überhaupt erst rechtfertigt, so daß alle bestanderhaltenden Funktionen einer solchen Gesinnung nur den Charakter von »Nebenfolgen« haben können.[558]

Sowohl dem Argument, ein bestimmtes Handeln, die Religion etwa, würde von dieser funktionalistischen Theorie nur als Placebo behandelt, als auch dem Hinweis, dass diese Theorie ein Streben nach voraussetzungsärmeren funktionalen Äquivalenten im Hinblick auf erhoffte gesellschaftliche Wirkungen herausfordern müsse, ist insoweit zuzustimmen. In der Konsequenz stünde so schließlich auch diese erwartete Wirkungsweise eines Handelns selbst infrage. Diese Argumentation Spaemanns impliziert im Umkehrschluss freilich nicht, dieser würde die Tatsache als solche leugnen, dass Religion bestimmte soziale oder individualpsychische Effekte hat und sie insofern faktisch Funktionen ausübt:

> Die Unangemessenheit jeder funktionalen Deutung der Religion läßt sich auf die einfache Formel bringen, daß die Relativierung des Absoluten gleichbedeutend ist mit dessen Verschwinden. Nun ist das Verhältnis des Menschen zum Absoluten nicht selbst absolut. Daher gibt es Religionssoziologie. Aber diese setzt schon die religiöse Dimension als unableitbar voraus und hat es stets nur mit deren historisch-gesellschaftlichen Konkretisierungen zu tun.[559]

Infrage steht bei ihm vielmehr ein Paradigma, welches den Aspekt einer Funktionserfüllung – anstelle einer wie auch immer konkret zu verstehenden Substanzgemäßheit – einer Handlung oder Überzeugung in den Vordergrund stellt und zum Zwecke der Erklärung eines Handelns bzw. eines Überzeugtseins in erster Linie oder gar ausschließlich auf diese Funktionen abstellt. Dagegen macht Spaemann eine ihm zufolge der klassischen Philosophie entstammende Teleologie geltend, in der Funktion und Substanz zusammenfallen; im folgenden Abschnitt werden wir darauf näher eingehen. Allerdings treffen Spaemanns Einwände gegen den Religionsfunktionalismus auf Lübbes Religionstheorie zunächst einmal gar nicht zu, da dieser weder gesellschaftliche Funktionen von Religion als deren eigentliches Wesen postuliert, noch diese Funktionen so beschreibt, dass sie leichthin substituierbar wären. Lübbe teilt ausdrücklich die Überzeugung, dass die Funktion der Religion nicht ihr Grund und ihr Wesen bezeichnet, sondern:

> daß die Religion, was immer im übrigen ihr sozialer Nutzen sein mag oder auch nicht sein mag, ihren Grund nicht in diesem Nutzen hat, vielmehr, nachdem sie aus einem ganz anderen Grund da ist, überdies in Abhängigkeit

558 Ders., Funktionale Religionsbegründung (Anm. 541), 103f.
559 Ders., Funktionale Religionsbegründung (Anm. 541), 106.

> von sekundären kultur- und sozialgeschichtlichen Konstellationen Wirkungen hat, die man für nützlich oder, auf der anderen Seite, auch für weniger nützlich halten mag.[560]

In Lübbes Augen unterschätzt Spaemann die kulturelle Kraft von Religion, insofern dieser anzunehmen scheint, der bloße Hinweis auf möglicherweise wichtige Funktionen, die Religion faktisch habe, oder gar die mit aufklärendem Pathos vorgebrachte Feststellung, bei Religion handle es sich in Wahrheit um eine Illusion, mag sie auch in mancher Hinsicht nutzbringend wirken – eine Position, die ja gerade nicht die des funktionalen Religionstheoretikers Lübbe ist –, könne mittelbar genügen, um diese in ihrer Existenz zu beseitigen.[561] Insofern erscheint Lübbe als zuversichtlicher als Spaemann, was die Aufklärungsfähigkeit religiösen Glaubens im Verhältnis zu seinem Fortbestehen und seiner kulturellen Geltungskraft angeht.

Im Falle Spaemanns andererseits verweist dies auf ein bestimmtes Verständnis von Religion – jedenfalls des Christentums –, welches diese von anderen denkbaren Gegenständen einer außenperspektivischen Beschreibung grundsätzlich unterscheidet. Der ansonsten eher banalen Feststellung, dass eine solche außerperspektivische Beschreibung der jeweiligen Innensicht eines handelnden oder glaubenden Subjekts auf diesen Gegenstand nicht adäquat sein könne, kommt daher für den Fall der Religion besonderes Gewicht zu. Das heißt nicht, dass sich Religion nicht aus beiden Perspektiven, das heißt der des gläubigen Subjekts wie der des Phänomenologen ihrer sozialen und psychischen Wirkungen, beschreiben ließe, solange man nicht in außenperspektivischer Beschreibung der Versuchung nachgebe, den Glauben durch etwas anderes als durch seinen Wahrheitsbezug erklären zu wollen.[562]

Die besondere Problematik, die Spaemann mit dem Versuch einer äußeren Beschreibung von Religion und ihren Wirkungen verbindet, die den Wahrheitsbezug dieser Religion allenfalls neutral als erhobenen Wahrheitsanspruch registriert, sodass dieser mittelbar eine Zerstörung der inneren Sinndimension von Religion durch die funktional orientierte Beschreibung ihrer Wirkungen begünstigen muss, rekurriert auf den hohen kognitiven Status, den Spaemann dem religiösen Glauben – wenigstens im Falle des Christentums – zumisst. In der funktionalen

560 Lübbe, Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 100.

561 Vgl. Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 223f.

562 Vgl. Robert Spaemann, Vorwort, in: Ders., Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, Stuttgart 2007, 7–10, hier 8f., URL: http://books.google.de/books?id=BcdhBow-VioC (Zugriff vom 01.12.2015), zur (christlichen) Religion: »Ihre Innenseite ist der Glaube an die Wirklichkeit Gottes und die Hoffnung auf das ewige Leben bei Gott. Aber solange sie lebendiger Glaube an diese Wirklichkeit ist, erfüllt sie zugleich vielfältige soziale und psychische Funktionen: Sie wirkt auf den Lebensstil der Menschen und auf ihre seelische Befindlichkeit zurück. Aber sie kann von diesen Wirkungen her nicht definiert werden. Sie steht und fällt mit ihrem kognitiven Gehalt.« Weiterhin stellt Spaemann dort fest, es entspreche »der Wahrheit der Dinge, die Sprachen beider Perspektiven zu sprechen, je nach den Umständen, in denen wir uns befinden, und den Menschen, mit denen wir sprechen.« Ders., Vorwort (wie oben), 9.

Perspektive, die Spaemann bei Lübbe und auch bei Joachim Ritter am Werke sieht, drückt sich dagegen in seinen Augen eine kulturprotestantisch geprägte Zurückhaltung gegenüber den Wahrheitsansprüchen des Christentums aus – es handle sich um eine Zurückhaltung »in kulturprotestantischer Sicht, für die es der gebildete Takt verbietet zu fragen, ob jemand wirklich glaubt, dass das Grab Jesu leer war«[563] –, die Spaemann selbst als starke Ansprüche in einem ontologischen Sinne rekonstruiert.[564] Ihm zufolge handelt es sich beim christlichen Glauben im Kern nämlich nicht lediglich um ein Überzeugtsein von bestimmten metaphysischen Positionen, sondern um ein (beanspruchtes) Wissen über empirische Wirklichkeit. Die Wahrheit des Christentums ist demnach letztlich die Wahrheit einer historischen Tatsachenbehauptung, auf welcher der christliche Glaube insgesamt beruht, und die in der Moderne allzu oft – kulturprotestantisch – ermäßigt oder auch – funktionalistisch – neutralisiert und um ihre metaphysische Spitze gebracht werde. »Christlicher Glaube ist Glaube an die Auferstehung Jesu, und dies in dem spezifischen Sinne des Glaubens daran, daß das Grab, in dem er gelegen hatte, nach drei Tagen leer war, ohne daß jemand den Leichnam herausgenommen hat«, so Spaemann.[565] Die Auferstehung Jesu sei, mit anderen Worten, ein nicht lediglich metaphorisch zu verstehender christlicher Glaubensinhalt, sondern die Behauptung einer Wirklichkeit, die in einem Moment der Geschichte den Sinn und die Wahrheit aller (christlichen) religiösen Lehren, etwa über die Schöpfung der Welt oder das Leben nach dem Tod, enthüllt habe. Stellte sich jedoch diese Tatsachenbehauptung als falsch heraus, als Lüge oder Irrtum, so bräche der christliche Glaube insgesamt in sich zusammen. Der innere Sinn der christlichen Religion, wie Spaemann sie beschreibt, ist mithin *nicht* unabhängig von der äußeren Wirklichkeit, und entsprechend lässt sich eine äußere Wirksamkeit dieser Religion auch nicht unabhängig von ihrer Wahrheit – oder Falschheit – beschreiben. Die Wahrheitsfrage sei also nicht zu umgehen; insbesondere sei es auch nicht möglich, für Zwecke der Theorie von ihr abzusehen, wie Lübbe es vorführt.[566]

Ganz unabhängig nun davon, ob man Spaemann in dieser Darstellung des Christentums folgen will oder nicht, so zeigt sich in diesem Verständnis des (eigenen) christlichen Glaubens bei Spaemann zweifellos eine Differenz zu anderen Autoren aus dem Ritter-Kreis wie Lübbe und Marquard sowie auch zu Joachim Ritter selbst. Denn abgesehen von der Frage, wie sich diese selbst als religiöse Individuen dazu verhalten oder nicht verhalten, wird diese Frage bei ihnen jedenfalls nicht philosophisch und wissenschaftlich in einer Weise angeeignet, die eine religiös verstandene Substantialität mittelbar in das eigene Philosophieren überführte. Zusammenfassend sieht Lübbe dennoch keinen unüberbrückbaren Widerspruch zwischen seiner Theorie und der Kritik Spaemanns, vielmehr ein Miss-

563 Ders., »Kunst ist immer Simulation« (wie Kap. 2, Anm. 3), 187f.
564 Vgl. Ders., Funktionale Religionsbegründung (wie Kap. 4, Anm. 541), 115f.
565 Ders., Religion und ›Tatsachenwahrheit‹ (wie Kap. 4, Anm. 544), 180.
566 Vgl. Ders., Religion und ›Tatsachenwahrheit‹ (wie Kap. 4, Anm. 544), 180–184.

verständnis. Indem die funktionalistische Religionstheorie lediglich versuche, zu beschreiben, was Religion funktional leiste, und zwar unabhängig von ihrem Selbstverständnis, gelte gar: »Die funktionalistische Religionstheorie stimmt insoweit mit den Intentionen ihrer Kritiker überein: Für die Religion gibt es kein funktionales Äquivalent.«[567] Und weiter, zusammenfassend: »Funktionsäquivalent, aber gleichwohl faktisch nicht gegeneinander austauschbar: das ist die reale Lage im Pluralismus religiöser Kultur. Die funktionalistische Religionstheorie setzt das voraus.«[568] Im Grunde wird man Spaemanns Kritik aus dieser Perspektive nur als Ergänzung, kaum jedoch als Widerspruch zu Lübbes Position begreifen können.[569] Die eigentliche Pointe der Spaemannschen Funktionalismuskritik liegt allerdings auch an einem anderen Punkt. Denn genauso wenig wie Hermann Lübbe leugnet, dass Religion eine wesentlich nicht auf eine soziale Funktion rückführbare Innenperspektive zukomme, bestreitet Robert Spaemann, dass eine Religion de facto soziale und psychologische Wirkungen habe, welche zum Gegenstand wissenschaftlichen Erkenntnisinteresses werden könnten. Was Spaemann vielmehr angreift, ist eine funktionalistische Struktur, von der er die moderne Welt insgesamt – nicht nur ihre wissenschaftliche Selbstreflexion – gekennzeichnet sieht. Ob Lübbe diesen Funktionalismus selbst teilt oder inhaltlich voraussetzt, ist da weniger entscheidend, als dass seine Theorie der Zivilreligion geeignet ist, sie zu bedienen, ohne sie zu kritisieren. Spaemanns Funktionalismuskritik erweist sich so als Bestandteil einer von einem religiösen Standpunkt aus bzw. zumindest mit dem Bewusstsein des Eigengewichts eines religiösen Standpunkts vorgetragenen Kritik der Moderne, insofern diese diesen Standpunkt ihrem Selbstverständnis nach aus sich ausschließe.

4.3.4 Gegen eine hypothetische Zivilisation: Robert Spaemanns Kritik der Moderne mit und gegen Joachim Ritter

Hinter der Kritik Spaemanns an dem von ihm bei Lübbe und Ritter (sowie Marquard) beobachteten Funktionalismus, zumal in der Religionstheorie, steht neben den von ihm geltend gemachten starken Wahrheitsansprüchen von (christlicher) Religion auf philosophischer Ebene eine Interpretation der neuzeitlichen Philo-

567 Lübbe, Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 228.

568 Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 244. Es gelte, »daß die Religion, was immer im übrigen ihr sozialer Nutzen sein mag oder auch nicht sein mag, ihren Grund nicht in diesem Nutzen hat, vielmehr, nachdem sie aus einem ganz anderen Grunde da ist, überdies in Abhängigkeit von sekundären kultur- und sozialgeschichtlichen Konstellationen Wirkungen hat, die man für nützlich oder, auf der anderen Seite, auch für weniger nützlich halten mag.« Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 100.

569 Zaborowski stellt in diesem Zusammenhang zu Recht fest, dass Kontingenzerzeugung und Kontingenzbewältigung bzw. -anerkennung sich nicht wechselseitig ausschließen, und Spaemann insofern weniger Lübbes Position widerlegt als einen Ergänzungsbedarf reklamiert; vgl. Zaborowksi, Kontingenzbewältigung in der Moderne (wie Kap. 4, Anm. 440), 116, Anm. 49.

sophie, die gewissermaßen das Gegenstück bildet zur der von Blumenberg so verstandenen und als solche bekräftigten Selbstbehauptung der Neuzeit angesichts eines überzogenen theologischen Absolutismus.[570] Dass es in diesem Sinne mit der Neuzeit zu einer philosophischen »Inversion der Teleologie« gekommen sei, diesen Gedanken arbeitet Spaemann, an seine Dissertationsschrift anschließend, insbesondere in seiner 1963 publizierten Habilitationsschrift aus.[571] Die Beobachtung, bei Bonald lasse sich, noch innerhalb des Rahmens einer im Übrigen nicht infrage gestellten theologisch geprägten Auffassung von Politik und Gesellschaft, philosophiehistorisch zum ersten Mal eine funktionalistische Gesellschaftstheorie vorfinden, die sich selbst als *prima philosophia* versteht und die Religion argumentativ-inhaltlich nur mehr als Bestandsgrundlage der politischen und gesellschaftlichen Ordnung hervorhebt, findet darin eine zeitdiagnostische Verallgemeinerung. Dasselbe gilt auch für die spätere Kritik des funktionalistischen Religionsbegriffs bei Hermann Lübbe.

In seinem Band über *Reflexion und Spontaneität* widmet sich Spaemann einer theologischen Debatte des ausgehenden 17. Jahrhunderts, dem Streit zwischen den beiden französischen Bischöfen François Fénelon und Jacques Bossuet um die Möglichkeit und Rechtfertigung einer von Fénelon postulierten reinen Gottesliebe (*amour pur*), aus welchem dieser politisch zwar als Verlierer, in den Augen der intellektuellen öffentlichen Meinung des zeitgenössischen Europas allerdings als moralischer Sieger hervorgeht.[572] Fénelons Lehre von der uneigennützigen Liebe des Menschen zu Gott, »deren Erprobung darin bestehe, daß man sogar bereit sei, die eigene ewige Verdammnis zu akzeptieren, wenn dies der Wille Gottes sei«,[573] fand weit über den Katholizismus hinaus Sympathien gerade auch in protestantischen und frühaufklärerischen intellektuellen Kreisen Europas, die in Fénelon den Vorkämpfer humanistischer Ideale und einer Religion des Gefühls erkannten, der durch scheinbar obskurantistische Ansichten und Intrigen theologischer wie politischer Gegner ins Abseits zu geraten drohte. Zugleich bezeichnet Fénelon jedoch, der Rekonstruktion Spaemanns zufolge, philosophiehistorisch einen Punkt, an dem die von Bossuet noch gegen Fénelon geltend gemachte teleologische Einheit zerreißt, die Mensch und Gott im Streben nach der Glückseligkeit verbindet. Mit Fénelon, so Spaemann, werde es möglich, eine reine Religiosität von ihren psychischen bzw. sozialen Funktionen unterschieden zu denken.[574] Im Gegensatz dazu werde in der klassischen Teleologie noch alles endliche Seiende in einem Streben hin zum Ewigen und Unendlichen begriffen. Jedes Sein findet eine

570 Eine entsprechende Bemerkung mit Rücksicht auf Blumenbergs Verteidigung der *Legitimität der Neuzeit* findet sich im Vorwort zur Neuauflage der Dissertation Spaemanns im Jahr 1998, vgl. Spaemann, Ursprung der Soziologie (wie Kap. 4, Anm. 510), 10.

571 Ders., Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon, 2. Aufl., Stuttgart 1990, URL: http://books.google.de/books?id=TBvsfnmiKIcC (Zugriff vom 01.12.2015).

572 Vgl. Ders., Reflexion und Spontaneität (wie Kap. 4, Anm. 571), 16.

573 Ders., Funktionale Religionsbegründung (wie Kap. 4, Anm. 541), 113.

574 Vgl. Ders., Funktionale Religionsbegründung (wie Kap. 4, Anm. 541), 113f.

ihm zukommende höhere Wirklichkeit in einer spezifischen Tätigkeit, die wiederum um eines höheren Zweckes willen besteht. Das Seiende wird mithin durch die teleologische Struktur seiner spezifischen Tätigkeitsweise auf eine Selbsttranszendenz hin gedacht, auf die Teilhabe am Guten. In der Neuzeit kommt es Spaemann zufolge dann allerdings zu einer Inversion dieses teleologischen Denkens, insofern nämlich Selbsttranszendenz zurückgeführt wird in den Horizont einer endlichen Struktur, sodass die Selbsterhaltung des Seienden zum einzig denkbaren Telos wird.[575] Fénelons Konzept einer *amour pur* ermögliche diese »bürgerliche Ontologie«,[576] in der bloße Selbsterhaltung an die Stelle der Selbsttranszendenz natürlicher Prozesse tritt, in der gar das Wesen der endlichen Dinge in ihrer Selbsterhaltung erkannt wird, nicht etwa im Hinblick auf ihre potentielle Selbstverwirklichung in einem guten Leben. Die auf Aristoteles zurückreichende Unterscheidung von Leben und gutem Leben wird hinfällig, da das Telos des Seienden, seine spezifische Tätigkeitsweise, nur mehr in seiner Bestandserhaltung erkannt wird.[577] Im Bereich der politischen Philosophie markiere analog Hobbes den Punkt dieser Inversion: Es wird nicht länger ein wie auch immer zu verstehendes höchstes Gut als Zweck der politischen Gemeinschaft bestimmt, sondern die Vermeidung eines größtmöglichen Übels, des gewaltsamen Todes. Insofern wird der Staat von den Menschen einzig zum Zwecke ihrer Selbsterhaltung begründet, nicht mit dem Ziel einer ethisch-politischen Vervollkommnung.[578]

In Abwendung vom klassischen Teleologie-Konzept lassen sich Spaemann zufolge die dem Menschen anthropologisch eigenen Strebungen hin zu Selbstverwirklichung bzw. Triebbefriedigung einerseits und zu Selbsterhaltung andererseits nicht mehr zusammen denken, sodass sie – auch in ihrer politischen Aneignung durch Linke und Rechte[579] – auseinanderfallen und sich zulasten des

575 Vgl. insgesamt zur Geschichte der Teleologie: Ders./Reinhard Löw, Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, Stuttgart 2005, URL: http://books.google.de/books?id=IDrwvJUGFckC (Zugriff vom 01.12.2015); vgl. dort insb. zur Inversion der Teleologie in der Neuzeit 88–92.

576 Vgl. hierzu insb. das entsprechende Kapitel »Bürgerliche Ethik und nichtteleologische Ontologie«, in: Spaemann, Reflexion und Spontaneität (wie Kap. 4, Anm. 571), 58–71.

577 Vgl. Ders., Reflexion und Spontaneität (wie Kap. 4, Anm. 571), 61f.

578 Vgl. Ders./Löw, Natürliche Ziele (wie Kap. 4, Anm. 575), 90; vgl. auch Spaemann, Funktionale Religionsbegründung (wie Kap. 4, Anm. 541), 100f.

579 Vgl. dazu Spaemanns Versuch, die politischen Begriffe ›rechts‹ und ›links‹ aus einer Dichotomie philosophischer Positionen zu rekonstruieren, allerdings unter der Einschränkung, dass diese im Zeitalter ökologischer Probleme an Gewicht verloren hätten, in dem Aufsatz »Zur Ontologie der Begriffe ›rechts‹ und ›links‹« (abgedruckt in: Robert Spaemann, Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, 260–269, URL: http://books.google.de/books?id=6RI_2w0HsPMC [Zugriff vom 01.12.2015]): »Die Parteinahme für das Erhaltungsprinzip, für das Realitätsprinzip oder das Vernunftprinzip im Sinne des ›Vernünftigen‹ gegenüber dem unbegrenzten Streben nach Lust definiert die Position der ›Rechten‹. Die Parteinahme für die Libido, die Lust, die Imagination, die Utopie definiert die Position der ›Linken‹. ›Selbsterhaltung‹ und ›Selbstverwirklichung‹ sind die beiden leitenden Gesichtspunkte. Was beiden gemeinsam ist, ist die Abwesenheit einer Idee von natürlicher Finalität des Menschen und der Gesellschaft.« Ders., »Zur Ontologie der Begriffe ›rechts‹ und ›links‹« (wie oben), 262.

je anderen Aspekts vereinseitigen. Die Teleologie der bloßen Selbsterhaltung, als »Unterwerfung des Lebens unter die Bedingungen seiner Erhaltung«, bedeutet so den Inbegriff einer neuzeitlichen »bürgerlichen Ontologie« bzw., auf dieser aufbauend, einer »bürgerlichen Ethik«, die von einer Selbsttranszendenz natürlicher Prozesse absieht und diese – schließlich selbst in der Bestimmung ihres Wesens – auf Selbsterhaltung reduziert. Das gute Leben ist so nichts anderes mehr als die ständige Verbesserung der Erhaltungsbedingungen des Lebens überhaupt.[580]

In einem Aufsatz aus dem Jahr 1977 analysiert Robert Spaemann die moderne als eine »hypothetische Zivilisation«, das heißt als eine Zivilisation, welche – entsprechend der für sie charakteristischen, Hypothesen formulierenden Naturwissenschaften – zugunsten stets bloß vorläufiger Annahmen Verbindlichkeiten vermeide, »feste Überzeugungen, stabile Bindungen, unbestrittene Geltungen« erschwere.[581] In dieser Gesellschaft dominierten funktionale und rationale Aspekte nicht nur Wissenschaft und Wirtschaft, sondern auch Politik, Kunst und andere Teilsysteme. Diese die Gesellschaft prägende Vermeidung von Festlegungen und absoluten Bindungen, die politisch insofern gefördert wird, als der liberale Staat sich selbst derlei ausdrücklicher Bekenntnisse enthält und es seinen Bürgern überlässt, wie sie es damit halten wollen, führe allerdings dazu, »dass eine einseitig emanzipatorisch verstandene Freiheit tendenziell ihre eigenen Reproduktionsbedingungen abbaut.«[582] Denn Freiheit besteht wesentlich nicht nur aus einem Fehlen äußerer Beschränkungen, sondern mehr noch aus der Fähigkeit zur Autonomie, das heißt zur Selbstbestimmung des Menschen: »Freiheit hat zwei Seiten: Der ist nicht frei, der immer nur eine Sache tun darf. Der ist auch nicht frei, der alles tun darf, was er will, aber keinen Gesichtspunkt hat, sich zu einer Sache zu bestimmen.«[583] Und weiter:

> Denn Freiheit heißt: mit sich identisch sein können. Aber diese Identität kann nicht eine abstrakte, von allen Inhalten abgelöste Subjektivität sein, sie setzt vielmehr Identifikationsmöglichkeit voraus. Und diese kann nicht die Form der Hypothese, die Form des »vielleicht« haben. Es gibt keine Freiheit ohne jene einsehbare und nachvollziehbare Notwendigkeit, die wir als »Sinn« bezeichnen.[584]

Spaemann argumentiert an dieser Stelle ersichtlich weder gegen das Konzept eines liberalen Staates, der sich selbst bestimmte Sinnkonzepte oder religiöse Bekenntnisse nicht zu eigen macht, noch gegen das Ideal einer offenen Gesellschaft, in der eine Pluralität solcher Perspektiven und Überzeugungen nebeneinander zu bestehen vermag. Allerdings geht er davon aus, dass es, um eine solche politische

580 Vgl. dazu auch Ders., Über Gott und die Welt (wie Kap. 2, Anm. 175), 148f.

581 Ders., Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation, in: Ders., Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I, Stuttgart 2010, 285–309, insb. 286–294, Zitat 286, URL: http://books.google.de/books?id=LZspU6agMwYC (Zugriff vom 01.12.2015).

582 Ders., Überzeugungen (wie Kap. 4, Anm. 581), 286.

583 Ders., Überzeugungen (wie Kap. 4, Anm. 581), 297.

584 Ders., Überzeugungen (wie Kap. 4, Anm. 581), 298.

und gesellschaftliche Ordnung zu entfalten und zu erhalten, nicht damit getan ist, eine religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates festzuhalten. Vielmehr bedürfe die offene, das heißt freie Gesellschaft darüber hinaus eines Fundaments in bürgerlichen Überzeugungen – und das wiederum heißt im Sinne Spaemanns zunächst einmal: in Überzeugungen in einem qualifizierten Sinne, nicht lediglich in Meinungen, die keinen Anspruch auf Wahrheit erheben oder an ihrer eigenen Wahrheit nicht interessiert sind. Die Umwandlung aller Überzeugungen in bloße Hypothesen bedinge mittelbar die »Selbstaufhebung einer freien Gesellschaft«, da auch die Überzeugung von der Sinnhaftigkeit der freien Gesellschaft selbst dann nur eine hypothetische sein könne; »eine humane, eine sinnvolle Lebensführung [hat] nicht hypothetische Zugänge zur Wirklichkeit zur Voraussetzung«.[585] Selbstverständlich geht es Spaemann dabei nicht um beliebige Überzeugungen, vielmehr um solche, welche ihrerseits geeignet sind, die Offenheit und Liberalität von Gesellschaft und Staat zu bestätigen; dies allerdings mache es letztlich wiederum erforderlich, auf ein System fester Überzeugungsbestände, letztlich auf ein (religiöses) Absolutum zu rekurrieren:

> Die offene Gesellschaft kann nur Bestand haben, wenn ihre Offenheit auf Überzeugungen gründet, die ihrerseits nicht zur Disposition stehen, also nicht hypothetisch sind. Der Kampf der freien Staaten gegen den Nationalsozialismus war nicht ein Kampf für Hypothesen. Auch diejenigen, die im Dritten Reich Widerstand geleistet haben, taten dies nicht aufgrund von Hypothesen. Für Hypothesen stirbt man nicht. […] Die totale Hypothetisierung des Daseins beseitigt den Ernstfall. Das möchte ja gut sein, aber in Wirklichkeit heißt es nur, dass sie die Welt dem ausliefert, der Überzeugungen hat.[586]

Mag der freiheitliche, demokratische Rechtsstaat auch selbst keine Wahrheitsansprüche erheben, so bleibt es doch unumgänglich, die Überzeugung von seiner Sinnhaftigkeit in einem Kontext fester Wahrheitsansprüche zu verankern. Eine liberale Demokratie ohne Überzeugung, eine gewissermaßen bloß hypothetische, vorläufige Demokratie könne auf Dauer keinen Erfolg haben und müsse den festen Überzeugungen ihrer Gegner zum Opfer fallen. Es handelt sich gewissermaßen um die Gegenposition zu jenem ironischen Pragmatismus, den Odo Marquard vertritt, welcher den Erfolg der modernen Zivilisation und ihrer freiheitlichen Demokratie gerade in der Vermeidung letzter Festlegung, in einer »Gewaltenteilung« hinsichtlich das Individuum von außen beeinflussender Instanzen (nicht auch seiner eigenen Überzeugungen) sieht, verbunden mit den Annehmlichkeiten eines von Wissenschaft, Wirtschaft und Technik gestützten alltäglichen Wohlstands. Dies gelte es zwar gegen die Gegner dieser Freiheit festzuhalten, insbesondere gegen den tendenziell totalitären utopischen Überschuss

585 Ders., Überzeugungen (wie Kap. 4, Anm. 581), 299.
586 Ders., Überzeugungen (wie Kap. 4, Anm. 581), 299f.

von emanzipatorischen Fortschrittsideologien, aber diese Position beansprucht für sich nicht Wahrheit, jedenfalls nicht im Sinne der *einen*, absoluten, sondern allenfalls eine pragmatische Vorzugswürdigkeit: Sie garantiert eher Frieden und Wohlstand sowohl individuell wie auf gesellschaftlicher Ebene, und dies macht auch ihre Stärke aus.

Spaemanns Kritik der hypothetischen Zivilisation, die ihm zufolge geeignet ist, die Grundlagen der liberalen Demokratie zu gefährden, weil diese nur mehr eine Demokratie ohne Überzeugung wäre, gibt zunächst keine Antwort auf die Frage, woher sinnträchtige, Demokratie und offene Gesellschaft in geeigneter Weise fundierende Überzeugungen in der modernen Zivilisation stammen könnten. Spaemanns Aufsatz über »Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation« hält dazu lediglich fest, dass sie – entgegen der Vorstellungen von Habermas – nicht diskursiv erzeugt, sondern allenfalls diskursiv geprüft werden könnten[587] und dass es sich dabei letztlich um »Ausschnitte aus komplexen Überzeugungszusammenhängen« handle, »deren Zentrum gar nicht politisch-rechtlicher Natur ist.« Von diesen aber gelte: »Solche Überzeugungskomplexe kann der Staat nicht verordnen. Er könnte sie allenfalls durch eine totalitäre Staatsideologie zu ersetzen suchen, die zugleich als Religion fungiert.«[588] Freilich stehe der Staat diesen Überzeugungskomplexen, schon aus eigenem Interesse, nicht gleichgültig gegenüber. Dass es Spaemann hierbei insbesondere um den Zusammenhang des Christentums geht, steht in späteren Texten stärker im Vordergrund – wir werden darauf noch näher eingehen.

Überzeugungslosigkeit und, damit in letzter Konsequenz verbunden, Nihilismus[589] sind Gefahren, die für Spaemann mit der modernen »hypothetischen Zivilisation« einhergehen und die – als Folgen einer Inversion der Teleologie, die funktional an Erhaltungsbedingungen des Lebens, nicht mehr aber am Substanzbezug dieses Lebens interessiert ist – eine Selbstdestruktion der freiheitlichen Staats- und Gesellschaftsordnung einzuleiten geeignet sind. Dabei handelt es sich zweifellos um eine sehr instruktive zeitkritische Analyse, die ein vielfach vorhandenes und nicht selten artikuliertes Unbehagen über die moderne Welt aufnimmt. In der Tat erscheint es schwer vorstellbar, wie etwa eine freiheitlich-demokratische Verfassung erhalten werden könnte, wenn die in dem so verfassten Gemeinwesen lebenden Bürger diese Ordnung nicht als wertvoll und schützenswert begreifen, sondern nur desinteressiert oder gar als notwendiges Übel hinnehmen – zumal eine liberale Rechtfertigung des so verstandenen Staates umgekehrt nur aus der Zustimmung seiner Bürger gewonnen werden kann. Und in der Tat scheint, we-

587 Ders., Überzeugungen (wie Kap. 4, Anm. 581), 308.
588 Vgl. Ders., Überzeugungen (wie Kap. 4, Anm. 581), 308.
589 Spaemann spricht für die Subordination des guten Lebens unter seine Erhaltungsbedingungen – die »bürgerliche Ethik« – von einem »Nihilismus der Rechten« (vgl. im Vorwort zur Neuauflage seiner Dissertation Ders., Ursprung der Soziologie [wie Kap. 4, Anm. 510], 10); dementsprechend wäre die anti-bürgerliche Vereinseitigung auf Selbstverwirklichung, ungeachtet von Erhaltungsbedingungen, als »Nihilismus der Linken« zu rekonstruieren.

nigstens auf den ersten Blick, die moderne Gesellschaft *absolute* Überzeugungen der in ihr lebenden Menschen nicht eben zu befördern, auch unabhängig von ihrem Staat, der ein letztes Bekenntnis seiner Bürger nun gerade nicht mehr einfordert. Gegen Spaemann ist freilich zu fragen, ob denn eine der liberalen Demokratie zustimmende bürgerliche Überzeugung tatsächlich eines solchen absoluten Charakters bedarf bzw. in ein System absoluter, letztlich religiöser Überzeugungen eingebunden sein muss, um dieser Ordnung die gewünschte Stabilität zu verleihen. Eine offene Gesellschaft sollte gewiss auch – und zwar insbesondere – das Zusammenbestehen einer Pluralität divergierender absoluter Überzeugungen, etwa religiöser Art, ermöglichen. Aber bedingt der Schwund oder gar die Abwesenheit solcher absoluter Überzeugungen umgekehrt eine Überzeugungslosigkeit der Gesellschaft in Bezug auf ihre normative Ordnung? Oder handelt es sich bei dieser nicht lediglich um eine vergleichsweise *relative* Überzeugung, die den komplexen diskursiven Prozessen und Meinungsbildungsverfahren zunehmend heterogener Gesellschaften eher zu entsprechen vermag als die Vorstellung einer diese integrierenden absoluten Ordnungskonzeption? Und schließlich, falls Spaemanns zeitkritische Diagnose der hypothetischen Zivilisation, welche die Beziehung zu ihrer historisch verbürgten Substanz verloren hat oder zu verlieren droht, zutreffen sollte – was wiederum eine andere Frage ist –, so schiene es andererseits doch verwunderlich, dass die liberale Demokratie gleichwohl noch nicht zerfallen oder von einer anderen, nicht-freiheitlichen Ordnung abgelöst wurde. Droht denn aber tatsächlich akut eine »Selbstaufhebung der freien Gesellschaft«? In dieser Frage bezieht Spaemann eine von Lübbe und Marquard diametral abweichende Position, die ihm zum Anlass einer vehementen Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft wird.

Nicht anders als Lübbe und Marquard votiert freilich auch Spaemann modernitätstraditionalistisch für die liberale Demokratie. Auch besteht für ihn kein Zweifel, dass eine positive Aneignung substantieller Überzeugungen nur durch die Individuen selbst geleistet werden kann, nicht etwa durch den Staat oder die Gesellschaft. Dennoch und, wie es scheint, mit in jüngerer Zeit größerer Vehemenz vertritt er in zwei wichtigen Punkten abweichende Positionen: Zum einen besteht er in ungleich entschiedenerer Weise sowie auf inhaltlicher Ebene auf der christlichen Religion als verbürgender Kraft und warnt in dieser Hinsicht vor ihrem kulturellen Bedeutungsverlust bzw. fordert gesetzliche Regelungen zu ihrer Bewahrung, während Lübbe und Marquard derlei Entwicklungen mit weniger Alarmiertheit verfolgen. Zum anderen ist seinem Denken die der Philosophie Joachim Ritters abzulesende Zuversicht, dass sich die auf einer gesellschaftlichen Entzweiungsstruktur beruhende Freiheitsordnung ihren immanenten Gefährdungen zum Trotz werde erhalten lassen, nicht mehr abzulesen. Daran schließen sich nun zwei Fragen an: Ist diese von Spaemann beschriebene Haltung von der Ritters tatsächlich so weit entfernt, wie es Spaemanns zu einem späteren Zeitpunkt in seine Funktionalismuskritik hineingelegte Ritter-Kritik voraussetzt? Und trifft diese Funktionalismuskritik andererseits überhaupt auf Ritter zu?

4.3.5 Religion als Garant oder als Fundament der freiheitlichen Demokratie?

Zusammenfassend lässt sich bei Spaemann nicht anders als bei Lübbe eine Argumentation nachvollziehen, die die besondere Bedeutung gesellschaftlich präsenter und wirksamer Religion für die freiheitliche Demokratie herausstellt. Die Überlegung, ein liberal verfasstes Gemeinwesen könne auf Religion rundheraus verzichten oder müsse gar auf den Abbau als vormodern verstandener religiöser Bindungen in der Bevölkerung hinwirken und den Anspruch von partikularen Religionsgemeinschaften auf politische wie gesellschaftliche Wirksamkeit durch laizistische Religionspolitik rigoros begrenzen, ist beiden fremd. Religion ist in ihren Augen nicht nur selbst Ausdruck einer legitimen Ausübung bürgerlicher Rechte, sondern in ihrem Wirken zudem geeignet, zur Stabilisierung und zum Erhalt des demokratischen Rechtsstaats in seinem freiheitlichen Anspruch entscheidend beizutragen. Die Konsequenz allerdings, mit welcher der neuzeitliche Liberalismus politisch-theoretisch die Neutralisierung politischer Macht in religiös-weltanschaulicher Hinsicht und in Bezug auf Wahrheitsansprüche betrieben hat, um der mit einer faktisch gegebenen Diversität gesellschaftlich vertretener Konzepte eines guten Lebens verbundenen Gefahr sozialer Desintegration und gar militanter Auseinandersetzungen zu begegnen – in historischer Perspektive nicht zuletzt aufgrund einer mit der europäischen Reformation eingetretenen und sich seither fortentwickelnden religiös-konfessionellen Heterogenität –, wird von Lübbe und Spaemann in sehr unterschiedlicher Weise aufgenommen. Dabei stehen bei beiden die institutionelle Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften sowie die Anerkennung des Prinzips der Religionsfreiheit im Verhältnis der Bürger zu ihrem Gemeinwesen nicht infrage. Dies, wie auch allgemeiner die von Joachim Ritter übernommene Beobachtung einer Entzweiungsstruktur moderner Gesellschaften, findet sich sowohl von Lübbe wie auch Spaemann anerkannt, allerdings im Rahmen abweichender Konzepte, denn ein philosophisches letztes Wort ist mit diesen Feststellungen allein für beide nicht getroffen.

Für Spaemanns Begriff wohnt der aufgeklärten Moderne eine Tendenz zur Selbstaufhebung inne, gegen die es sie in Schutz zu nehmen gelte. In dieser Überzeugung weicht er zunächst durchaus nicht von Joachim Ritter und Hermann Lübbe ab, welche gerade im emanzipatorischen Zug der Moderne eine gefährliche inhärente Neigung hin zur Überwindung der entzweiten Moderne oder zu totalitären Verhältnissen erkennen.[590] Während Lübbe aber gegen diese Gefahr eine Wahrheitsbindung der Gesellschaft insgesamt und der Politik insbesondere

590 Einwände gegen die suggestive Utopie radikal-emanzipatorischer Vernunftherrschaft (vermittelt über den Diskurs), versammelt in zehn Aufsätzen aus den Jahren 1964 bis 1975 der Band Robert Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie, Stuttgart 1977, URL: http://books.google.de/books?id=gAFVwyQylfgC (Zugriff vom 01.12.2015); vgl. dort insb. die Dokumentation einer Debatte zwischen Habermas und Spaemann über die Utopie des guten Herrschers, 104–141.

zurückweist, und während Ritter die Vergegenwärtigung der substantiellen Einheit von (entzweiter) Moderne und Tradition als Aufgabe von Philosophie und Staat nur allgemein festhält, geht es Spaemann konkret darum, das Zeitalter von »Aufklärung, Emanzipation, Menschenrechte[n], Wissenschaft und Naturbeherrschung« als »Entfaltung einer nicht durch sie selbst gesetzten anfänglichen Wahrheit über den Menschen« aufzuzeigen. Eine – letztlich religiös zu verstehende – Wahrheit sei als Maß auch und gerade der modernen Welt geltend zu machen, nicht zuletzt zum Zwecke einer »Verteidigung der Aufklärung gegen ihre Selbstdeutung.«[591] Die Verteidigung von Moderne und Demokratie gegen in ihnen angelegte selbstdestruktive Potentiale bedarf für Spaemann der entschiedenen Vergegenwärtigung einer der liberalen Demokratie zugrunde liegenden substantiellen Wahrheit, die Staat und Gesellschaft als unverfügbar vorausgesetzt bleibt, während Lübbe umso deutlicher herausstellt, dass es der liberalen Demokratie nicht um Wahrheit zu tun sei, während sie sich selbst religiös – näherhin zivilreligiös – zu ihrem Unverfügbaren verhalte.

Für Spaemann bleibt auch ein liberal verfasstes politischen Gemeinwesen, ungeachtet gegenteiliger, nicht zuletzt von Hermann Lübbe und Odo Marquard vertretener Überzeugungen, vital auf Wahrheitsansprüche angewiesen. Die Vorstellung, dass es möglich sein könnte, sich davon zu lösen, ist für ihn eine moderne Illusion, und diese sei überdies mit der nicht geringen Gefahr verbunden, die Grundlagen dieses Gemeinwesens selbst zu zerstören, allen voran die Achtung der menschlichen Freiheit und die Anerkennung des Prinzips der Menschenwürde. Als transzendentales, sie begründendes Fundament der Menschenrechte ist dieses Prinzip für Spaemann selbst als metaphysisches und religiös verbürgtes herauszustellen.[592] Es ist inhaltlich politischer Entscheidungsgewalt entzogen, insofern vorpositiv, und auf den Menschen qua seines Menschsein bezogen, der unter dem Begriff der Menschenwürde als schlechthinniger Selbstzweck gedacht wird.[593] Würde sei es, was den Menschen als Menschen auszeichne und seine Fähigkeit, Träger von Rechten bzw. Pflichten zu sein, transzendental begründe. Dementsprechend zeichne sich Menschenwürde – im Gegensatz zu Menschenrechten – durch eine nicht einzuschränkende Unbedingtheit aus; sie beanspruche eine kategorische Achtung, sodass ein Mensch – mit der Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs bei Kant – in einer ihn betreffenden Handlung niemals

591 Robert Spaemann, Versuche, das Ganze zu denken. Anstelle eines Vorworts, in: Ders., Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I, Stuttgart 2010, 7–23, hier 19, URL: http://books.google.de/books?id=LZspU6agMwYC (Zugriff vom 01.12.2015).

592 Vgl. Ders., Über den Begriff der Menschenwürde, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 295–316, URL: http://books.google.de/books?id=fh8RAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015), vgl. zuletzt auch Ders., Menschenwürde und menschliche Natur, in: Ders., Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II, Stuttgart 2011, 93–101, URL: http://books.google.de/books?id=X0jgKJLYnt4C (Zugriff vom 01.12.2015).

593 Vgl. Ders., Über den Begriff der Menschenwürde (wie Kap. 4, Anm. 592), 301.

bloß als Mittel behandelt werden dürfe.[594] Darin begründet liegt auch die enge Verknüpfung von Menschenwürde und Freiheit, denn die Würde des Menschen liege gerade in der jedem Menschen gegenüber zuzubilligenden Voraussetzung seiner Freiheitsfähigkeit:

> Der Mensch ist, solange er lebt, von der Art, daß wir ihm die Zustimmung zum Guten zumuten können und müssen. Diese Zustimmung kann nur in Freiheit geschehen. Und sowohl die Zumutung der Zustimmung als auch die Gewährung jenes Freiraums, in dem allein sie vollzogen werden kann, sind die fundamentalen Akte der Achtung der Menschenwürde.[595]

Insofern verdankt sich die Menschenwürde nicht nur historisch einer theologischen Prägung durch das christliche Menschenbild, sondern bleibt auf Ebene ihrer theoretischen Begründung ein unausweichlich metaphysischer Begriff, der auch in der Gegenwart nur im Rahmen einer »Philosophie des Absoluten« begründbar und also verständlich sowie wirkungsmächtig bleibe:

> Die Präsenz des Gedankens des Absoluten in einer Gesellschaft ist eine notwendige, nicht jedoch eine hinreichende Bedingung dafür, daß die Unbedingtheit der Würde auch jener Repräsentation des Absoluten zuerkannt wird, die Mensch heißt.[596]

Gehe der Gedanke des Absoluten in einer Gesellschaft jedoch verloren bzw. sei er nicht mehr hinreichend gegenwärtig, so verliere der Gedanke einer dem Menschen als Menschen, unabhängig von seiner gesellschaftlichen Stellung, unabhängig auch von seinen kognitiven oder physischen Fähigkeiten, zukommenden Würde, die durch den Staat weniger zu gewährleisten als zu achten ist und wodurch insbesondere eine Instrumentalisierung des Menschen ausgeschlossen wird, an Überzeugungskraft. Und damit wiederum stehe das Projekt der Moderne, das eben auf der unbedingten Achtung von Würde und Freiheit des Menschen aufbaue, selbst infrage. Diese besondere Problematik verbindet sich bei Spaemann mit einer Be-

594 Vgl. Ders., Menschenwürde und menschliche Natur (wie Kap. 4, Anm. 592).

595 Ders., Menschenwürde und menschliche Natur (wie Kap. 4, Anm. 592), 304.

596 Ders., Menschenwürde und menschliche Natur (wie Kap. 4, Anm. 592), 313; und weiter: »Darum entzieht der Atheismus dem Gedanken der Menschenwürde definitiv seine Begründung und so die Möglichkeit theoretischer Selbstbehauptung in einer Zivilisation.« Dies bedeute freilich nicht, dass etwa Atheisten die Menschenwürde nicht achten könnten; sie seien allerdings nicht in der Lage, sie schlüssig zu begründen (vgl. Spaemanns Beitrag zur Diskussion um seinen vorgenannten Vortrag, in: Ders., Menschenwürde und menschliche Natur [wie oben], 315). Spaemanns Position hinsichtlich der engen Verbindung des Menschenwürdekonzepts mit dem christlichen Glauben, hin zur Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, einer von der Vernunft unabhängig gedachten Geschöpflichkeit des Menschen und der fortdauernden Bedeutung religiös-theologischer Begründungen der Menschenwürde, wird in der Diskussion der in dem Band dokumentierten Tagung »Menschenrechte und Menschenwürde« des Wiener Instituts für die Wissenschaft vom Menschen im Mai 1985 im Übrigen einhellig bekräftigt, so auch von Martin Kriele und Ernst-Wolfgang Böckenförde (vgl. Spaemann, Menschenwürde und menschliche Natur [wie oben], 314–316).

drohungssituation, die nun gerade die moderne Zivilisation für das Konzept der Menschenwürde bedeutet: »Die moderne Zivilisation stellt für die Würde des Menschen eine Bedrohung dar, wie sie bisher niemals existiert hat.«[597] Dies gelte nicht etwa deshalb, weil es in der Vergangenheit der Menschheitsgeschichte um die Achtung der Menschenwürde besser bestellt gewesen wäre; allerdings liefere die moderne Zivilisation – einhergehend mit ihrem Durchbruch in der rechtlichen Anerkennung der Würde des Menschen – die Mittel zur Aufhebung der Idee der Menschenwürde sogleich selbst mit. Der von der modernen Wissenschaft angeleitete Versuch der Verfügung des Menschen über sich selbst, insbesondere über sein Leben, verbunden mit der funktionalistischen Reduktion seiner Bestimmung auf die eigene Selbsterhaltung, unabhängig von höheren, auf eine Transzendenz hin bezogenen Sinnstrukturen, ziehe der Menschenwürde den Boden unter den Füßen fort.[598]

Religion hingegen, so Spaemann, halte die Gesellschaft zu einer Dimension von Transzendenz hin offen.[599] Allerdings erhebe Religion Wahrheitsansprüche in einem ontologisch-metaphysischen Sinne – dies gelte zumindest für die drei monotheistischen Weltreligionen –, und daher könne sie in vorerwähnter Weise nur wirken, sofern die Gesellschaft Wahrheitsansprüchen gegenüber generell kognitiv anschlussfähig bleibe: »Der Gedanke der Menschenwürde scheint mir nämlich zu stehen und zu fallen mit der wenn auch noch so eingeschränkten Wahrheitsfähigkeit und der wenn auch noch so eingeschränkten Liebesfähigkeit des Menschen.«[600] Für die »hypothetische Zivilisation« gilt dies nicht. »Eine Zivilisation ohne Metaphysik ist nicht imstande, ihre Religion intellektuell anzueignen. Die kognitiven Ansprüche der Religion können innerhalb ihrer nur als Residuen, als Fremdkörper – repräsentiert durch kognitive Minderheiten – existieren.«[601] Die Frage nach der Zukunftsfähigkeit des liberalen Staates und der ihn tragenden Gesellschaft erscheint für Spaemann daher als eine empirisch erst noch zu beantwortende, vorläufig offene Frage, wobei er seine Skepsis nicht verhehlt: »Ob eine freie Gesellschaft ohne Religion Bestand haben kann, ist im übrigen eine Frage, die bisher keineswegs positiv entschieden ist. Eine positive Antwort wird sogar immer unwahrscheinlicher.«[602] Denn in seinen Augen dürfte mit einem weiteren gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der Religion schließlich auch das Konzept der Menschenwürde an Überzeugungskraft verlieren, vor allem soweit es sich auf ein Menschenbild bezieht, das inhaltlich über den innerweltlich gegebenen Rahmen von Bedürfnissen und ihrer Befriedigung qualitativ hinausgeht. In der Konsequenz sieht Spaemann eine Gesellschaft, die gekennzeichnet sei durch »das schrankenlose Geltendmachen subjektiver Befriedigungsansprüche und die

597 Ders., Menschenwürde und menschliche Natur (wie Kap. 4, Anm. 592), 310
598 Vgl. Ders., Menschenwürde und menschliche Natur (wie Kap. 4, Anm. 592), 310–312.
599 Vgl. Ders., Funktionale Religionsbegründung (wie Kap. 4, Anm. 541), 115.
600 Ders., Versuche, das Ganze zu denken (wie Kap. 4, Anm. 591), 7.
601 Ders., Funktionale Religionsbegründung (wie Kap. 4, Anm. 541), 116.
602 Ders., Funktionale Religionsbegründung (wie Kap. 4, Anm. 541), 114.

Bereitschaft, sich bedingungslos denjenigen Mechanismen anzupassen und zu unterwerfen, die deren Befriedigung gewährleisten oder zu gewährleisten versprechen.«[603]

Es scheint, dass sich Spaemanns Kritik der Gegenwartsgesellschaft im Verlauf der letzten Jahrzehnte verschärft hat. Dabei stehen seine Überlegungen unverkennbar im Zusammenhang seines eigenen Katholizismus, und zwar in enger Orientierung am päpstlichen Lehramt sowie mit Sympathie hin zu traditionalistischen Positionen, insofern etwa Fragen der Liturgie betroffen sind.[604] Dies bedeutet freilich nicht, dass er die Etablierung des (katholischen) Christentums als Staatsreligion forderte oder gar eine Restitution vormoderner Konzepte der Einheit von Staat und Religion, deren Forderung er im Falle der gegenrevolutionären Autoren des 19. Jahrhunderts als ordnungspolitisch motivierte Instrumentalisierung religiösen Glaubens vielmehr zurückweist. In der erklärten Absicht, eine politische Ordnung stabil und langfristig auf das Prinzip der Menschenwürde zu verpflichten, um so auch Frieden und Freiheit einer Gesellschaft zu erhalten, die in der Lage bleibt, starke, wahrheitsfähige Überzeugungen zu erheben, ohne zur »hypothetischen Zivilisation« zu erodieren, führt Robert Spaemann die Religion allerdings als unverzichtbare Begründungsressource in seine Argumentation ein. Dementsprechend fordert er, und zwar im Maße des von ihm beobachteten Rückgangs religiöser Bindekräfte innerhalb der Gesellschaft in verstärkter Weise, den Schutz dieser religiösen Begründungsressourcen durch den Staat.[605] Umso stärker das religiöse Fundament des Staates gesellschaftlich infrage stehe, umso deutlicher müsse der Staat seine Zurückhaltung in Fragen der Religion ablegen. Dass die Religion allerdings gegenüber dem auf Menschenwürde und Freiheit begründeten modernen Staat bestanderhaltend wirkt, ist für Spaemann nicht der Grund, aufgrund dessen Religion befürwortenswert wäre; dieser Grund besteht vielmehr in ihrem Bezug auf eine substantielle Wahrheit.[606] Für das Gute gilt, dass es nicht

603 Ders., Funktionale Religionsbegründung (wie Kap. 4, Anm. 541), 115.

604 Unter zahlreichen Interventionen Spaemanns zu (tages-)politischen Debatten etwa zu Abtreibung, Gentechnik, Sterbehilfe, Todesstrafe, Natur- und Tierschutz, Kriegsführung vgl. die im zweiten Teil, »Themen der Zeit«, des Bandes *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns* (Stuttgart 2001, hier insb. 273–538, URL: http://books.google.de/books?id=6RI_2w0HsPMC [Zugriff vom 01.12.2015]) versammelten Beiträge, in denen Spaemann häufig auch lehramtliche Positionen der katholischen Kirche vertritt. Sein publizistisches Engagement in politischen und ethischen Fragen geht allerdings über eine Verteidigung dieser Positionen weit hinaus, wie sich in jüngerer Zeit etwa noch dem im Anschluss an die Nuklearkatastrophe im japanischen Fukushima publizierten Bändchen *Nach uns die Kernschmelze. Hybris im atomaren Zeitalter* (Stuttgart 2011, URL: http://books.google.de/books?id=H28gBcsD74oC [Zugriff vom 01.12.2015]) ablesen ließ, das die Atomenergiepolitik betreffende Beiträge Spaemanns aus den Jahren 1979 bis 2011 neu zusammenstellte.

605 Eingangs wurde bereits Spaemanns jüngere Forderung eines strafrechtlichen Schutzes religiöser Empfindungen und Überzeugungen vor blasphemischen Äußerungen erwähnt, vgl. Spaemann, Beleidigung Gottes oder der Gläubigen? (wie Kap. 2, Anm. 188).

606 Bis ins 15. Jahrhundert habe die der philosophische Tradition klassische Unterscheidung von (bloßem) Leben und gutem Leben gegolten: »die Überzeugung, daß nur das gute Leben die optimale Form der Bestandserhaltung sei, daß aber dies nicht der Grund der Güte des guten Lebens

nützlich *ist*, sondern möglichen Nutzen *definiert*.[607] Es geht also nicht um eine Instrumentalisierung von Religion in politischem Interesse, sondern gewissermaßen um eine Umkehrung der Deutungsprämissen bzw. um die Verteidigung des Primats einer substantiellen, religiös grundierten Weltsicht, welche dem Funktionsbegriff und so auch dem Staat als Funktionsträger erst Inhalt gibt.[608] Der Staat wird dadurch zwar nicht selbst zu einem von Religion geleiteten Akteur, aber er agiert im Rahmen einer von Religion bestimmten Weltsicht, die gesellschaftlich zumindest insoweit anerkannt ist, dass sie den absoluten Horizont des Menschenwürdebegriffs dauerhaft zu fundieren in der Lage ist. Dementsprechend ist die freiheitliche Demokratie selbst Teil eines religiösen Konzepts, das zwar auch von nicht religiösen Menschen akzeptiert und belebt werden kann, aber nur auf Grundlage eines starken Bodens gesellschaftlich präsenter, gelebter und anerkannter Religion dauerhaft zu bestehen vermag. In einer Welt ohne Religion wäre eine Selbsttranszendenz des Naturwesens Mensch nicht möglich und mithin auch ein Verständnis des Menschen als würdevolles, freies Wesen nicht vermittelbar; die freiheitliche Ordnung von Staat und Gesellschaft müsste so über kurz oder lang verfallen.

Es bleibt in Spaemanns Ausführungen allerdings völlig offen, wie es gelingen könnte, die gesellschaftlichen Grundlagen für einen transzendenten Rahmen weltlicher politischer Ordnung in diesem Sinne zu behaupten bzw. wiederherzustellen. Denn über den von Spaemann ins Spiel gebrachten Schutz gesellschaftlich präsenter Religion durch rechtliche Maßnahmen bleiben religiöse Überzeugungen, bleibt der religiöse Glaube selbst, sowohl individuell wie auf gesellschaftlicher Ebene, politischem oder philosophischem Wollen unzugänglich, zumal solange der Staat selbst sich keine partikulare Religion zu eigen macht und das Recht der Religionsfreiheit nicht infrage stellt. Dass Spaemann denn auch sein Konzept mit zunehmend ersichtlicher Ernüchterung ob der gesellschaftlichen Realitäten vorträgt, etwa der schwindenden Bedeutung der christlichen Kirchen in Deutschland, kann kaum verwundern. Seine Argumentation läuft daher einerseits gewissermaßen auf eine Umkehrung der Perspektive des Religionsfunktionalismus hinaus, das heißt eine instrumentelle Sicht des freiheitlichen Staates vom dezidiert religiösen Standpunkt aus. Wenn sich dieser Staat als politischer Rahmen für ein

sei, sondern umgekehrt: das gute Leben, die Glückseligkeit transzendiert alle Bestandserhaltung.« Nicht ein wie auch immer verstandener Nutzen sei Maßstab eines guten Lebens gewesen, sondern umgekehrt, das Gute Maßstab des Nutzens, sodass der Begriff des Guten und menschliche Bestandserhaltung nicht notwendigerweise in eins fielen; nur im Absoluten, bei Gott, fielen Gutsein und Wohlergehen zusammen. Vgl. Spaemann, Funktionale Religionsbegründung (wie Kap. 4, Anm. 541), 112f., Zitat 113.

607 Vgl. analog Ders., Überzeugungen (wie Kap. 4, Anm. 581), 307.

608 Spaemann unterscheidet zwei Systemrahmen: Der eine fragt nach Funktionen des Glaubens an das ewige Leben für den Menschen; der andere nach der Funktion irdischer Handlungen im Hinblick auf das ewige Leben. »Die Wahl des zweiten Systemrahmens, die das ewige Leben als ›wirklich‹ denkt, heißt Religion.« Die erstere Option sei hingegen die des neuzeitlichen *Etsi Deus non daretur*: »Mit Bezug auf eine Theorie der Religion aber ist diese wissenschaftstheoretische Option geeignet, den Gegenstand schlicht zum Verschwinden zu bringen. Denn Religion *ist* die Sicht der Welt *sub specie divinitiatis*.« Ders., Funktionale Religionsbegründung (wie Kap. 4, Anm. 541), 119.

wirksames religiöses Leben als ungeeignet erweist, wenn er und zumal die ihn tragende Gesellschaft die unverzichtbaren religiös-substantiellen Wurzeln ihrer selbst missachten, so bleibt für den religiösen Menschen letztlich kein Grund, diesem Staat und dieser Gesellschaft mit mehr als Indifferenz zu begegnen. Und damit verbunden ist auf der anderen Seite das von Spaemann gespielte Stück Bürgerlichkeitskritik, nicht zuletzt eben dort, wo er die »bürgerliche Ontologie« der Bestandserhaltung verwirft. Denn das von ihm verteidigte religiös-substantielle Fundament des weltanschaulich neutralen, freiheitlichen Rechtsstaates ist im Grunde von paradoxer Natur: Es beruht nämlich gerade auf jenen Wirkungen von Religion, insbesondere des Christentums, die auf das Individuum und seine religiöse Gemeinschaft, die Kirche, in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft und zum weltlichen Gemeinwesen desintegrierend wirken, die den Menschen als ein Wesen qualifizieren, das innerweltlich stets nur mit einem Teil seiner Existenz aufgeht. Weltliche Ordnung und die mit ihr verbundene funktionale Bestimmung des Menschen in seinem natürlichen Wesen, mit Rücksicht auf die eigene Selbsterhaltung, macht sich mit starkem unmittelbarem Gewicht in funktionalen Bedürfnissen geltend; sie wird als Ganzes durch einen religiösen, auf Transzendenz und eine absolute Substanz bezogenen Maßstab relativiert und, so bei Spaemann, letztlich in den Rahmen eines religiös bestimmten Deutungsparadigmas aufgehoben. Durch das Prinzip der Menschenwürde wird so auch die innerweltliche politische Ordnung auf diese Relativierung der Bedürfnisnatur des Menschen durch ein Moment von Unverfügbarkeit und Notwendigkeit verpflichtet.

Hermann Lübbe geht – ganz im Gegensatz zu Robert Spaemann – philosophisch nicht über eine phänomenologische Behandlung von Religion hinaus, obgleich er dessen Wertschätzung der Religion als sozial wirksamer Kraft teilt. Dies gilt nicht nur nicht für ein unmittelbares Ausgehen auf die unmittelbare Frage nach einem substantiellen Wahrheitsgehalt, sondern auch nicht für die Insinuation ihrer Notwendigkeit. Schon mit seinem *Säkularisierungs*-Buch unterwarf Lübbe einen mit der Religion thematisch verbundenen Begriff einer nicht nur begriffsgeschichtlich, sondern überdies ideenpolitisch interessierten Rekonstruktion dessen, wann dieser Begriff und von wem er in sozialer und politischer Absicht funktionalisiert wurde, um wahlweise den mit der Säkularisierung verbundenen Vorgang eines Verschwindens von Religion als gesellschaftswirksamer und individuell lebensprägender Kraft zu befördern oder zu verhindern oder rückgängig zu machen. Die Religionsphilosophie ist bei ihm anders als bei Spaemann nicht selbst eine religiöse Philosophie. Und insbesondere wird die Religion von ihm nicht in der Weise für die liberale Demokratie in die Pflicht genommen, dass sie diese etwa inhaltlich begründete oder legitimierte, und sei es auch im Sinne eines Deutungsparadigmas für Menschenwürde und Menschenrechte als normativer Kern des so verfassten politischen Gemeinwesens. Im Gegenteil wird dieser Kern gerade in einer Absehung von Wahrheitsansprüchen gesehen. Der Rekurs auf die Religion ist für die politische Theorie Lübbes von kontingenter Art; sie dient in legitimatorischer Hinsicht nicht dazu, ein begründendes Fundament zu schaffen,

von dem zentrale politische Begriffe abhängig wären, sondern vielmehr in motivationaler Hinsicht der Erzeugung von Legitimität durch Zustimmung seitens der Bürger. Dabei hebt zwar auch Lübbe hervor, dass im normativen Zentrum der liberalen Demokratie ein unverfügbares Moment steht, und zwar eben insofern sie nicht auf ein Konzept guten Lebens, eine Integration stiftende Ideologie oder eine Religion gegründet ist, sondern deren Aneignung exklusiv ihren Bürgern überlässt; das politische Gemeinwesen findet in der Sicherung dieser Freiheit seine Bestimmung und kann mithin weder deren positive Ausfüllung noch die letzte Loyalität der eigenen Bürger garantieren. Diese Unverfügbarkeit des eigenen Bestehens wird durch das freiheitliche politische Gemeinwesen selbst in *religiöser* Weise aufgenommen – insofern Religion begrifflich das Verhältnis zum Unverfügbaren bezeichnet –, das heißt zivilreligiös, doch legt es sich darin weder auf eine christliche noch eine andere Religion inhaltlich fest, auch nicht auf ein Bekenntnis zu einem Transzendenzvokabular traditioneller religiöser Sprache. Für Spaemanns Verständnis ist es demgegenüber sinnfällig, wenn dieser auf die Position des Augustinus hinweist – prägend in der philosophischen Tradition bis auf Rousseau –, der eine Zivilreligion als überflüssig verworfen habe: Der Staat bedürfe keiner anderen als eben nur der wahren Religion.[609]

Für die politische Theorie Hermanns Lübbes impliziert die Achtung der Würde des Menschen gerade die Anerkennung seiner Freiheit hinsichtlich bestimmter Konzeptionen des guten Lebens oder auch religiöser Überzeugungen; dem Gemeinwesen gegenüber bleibt diese Freiheit als ein Raum vorausgesetzt gedacht, über den zu befinden dem Gemeinwesen nicht gestattet ist. Dies ermöglicht sowohl die von religiösen Überzeugungen geleitete individuelle Lebensgestaltung als auch die religiöse Deutung des Prinzips der Menschenwürde, lässt zugleich aber Raum für anderweitige, nicht in diesem bekenntnisförmigen Sinne auf Religion bezogene Formen der Aneignung durch Zivilreligion:

> Es handelt sich um Bestände religiöser Kultur, die in das politische System integriert sind, die somit auch den Religionsgemeinschaften nicht als ihre interne Angelegenheit überlassen bleiben, in dieser Charakteristik Bürger auch in ihrer religiösen Existenz an das politische Gemeinwesen binden und dieses Gemeinwesen selbst in seinen Institutionen und Repräsentanten als in letzter Instanz religiös legitimiert sichtbar machen.[610]

Wenn Lübbe vorgehalten wird, eine Angewiesenheit des Staates auf Religion vorauszusetzen, die seinem säkularen Charakter unwürdig sei und deren er nicht bedürfe,[611] so beruht dies einerseits auf einem Missverständnis. Lübbes Begriff von

609 Vgl. Ders., Funktionale Religionsbegründung (wie Kap. 4, Anm. 541), 112.
610 Lübbe, Staat und Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 447), 196.
611 Vgl. etwa Helmut Dubiel, Zivilreligion in der Massendemokratie, in: Soziale Welt 41/2 (1990), 125–136, insb. 136, Permalink: http://www.jstor.org/stable/40877627 (Zugriff vom 01.12.2015); sowie Rainer Döbert, »Zivilreligion«. Ein religiöses Nichts, religionstheoretisch betrachtet, in: Kursbuch 93 (1988), 67–84.

Zivilreligion geht von einer säkularisierungsbedingt womöglich veränderten und geschwächten, aber im Kern doch fortbestehenden Wirksamkeit der Religion aus, und er behauptet nicht, dass der liberale Staat ohne Zivilreligion unhaltbar würde, das heißt, die Zivilreligion erbringt keine argumentative Begründungsleistung. Sie vergegenwärtigt aber einen normativen Überzeugungskern, auf dem Lübbe zufolge der liberale Staat beruht, nämlich seine prinzipielle Offenheit gegenüber unterschiedlichen Bekenntnis- und Wahrheitsüberzeugungen. Dieser Kern ist als vernünftiger Minimalkonsens zwischen den Bürgern und ihren unterschiedlichen Bekenntnissen bzw. Überzeugungen zu verstehen, nicht jedoch – und in diesem Punkt steht Lübbe Spaemann gegenüber nicht weniger in Opposition als gegenüber Habermas – als ein selbst wahrheitsförmiger Kern, der entweder aus einem höheren Prinzip deduzierte wurde oder auf dem Wege eines (potentiellen) öffentlichen Diskurses aus einer ausgehandelten Einsicht oder Übereinstimmung hervorgegangen ist. Auch Lübbe geht es darum, die aufgeklärte Moderne vor ihr inhärenten Gefährdungsmöglichkeiten in Schutz zu nehmen – es sind strukturell dieselben, auf die bereits Joachim Ritter hingewiesen hat: Die Verschärfung des in der Aufklärung vollzogenen Bruchs mit der Herkunft mit dem Ziel, diese mit allen ihren Nachwirkungen gänzlich zu beseitigen und den Menschen dadurch zu sich selbst zu bringen – eine menschheitsfeindliche, totalitäre Vision; sowie – wenngleich ersterer Punkt bei Lübbe im Vordergrund steht – die Gefahr einer Rückabwicklung der Aufklärung im restaurativen Interesse. Letztlich – gegenaufklärerisch, antimodern – liefen beide auf dasselbe Ergebnis hinaus. Lübbes Behauptung respektive Feststellung, dass auch und gerade der liberale und in Bezug auf religiöse und andere Wahrheitsvorstellungen neutralisierte Rechtsstaat eine eigene Art von Religiosität, eben eine Zivilreligion, ausbilden könnte, und zwar einem eigenen Interesse entsprechend, scheint jedoch unmittelbar mit zwei gegensätzlichen, einander komplementären Positionen zu kollidieren: Da sind einerseits die in ihrer Freiheit verfassungsrechtlich ausdrücklich anerkannten Religionsgemeinschaften, insbesondere die Kirchen, die für sich selbst – auch im Gegenzug zu dem in normativ letzten Fragen zurückhaltenden politischen Gemeinwesen – ebenjene Fragen nach einer absoluten Wahrheit, nach dem Guten, nach Gott insbesondere und dem Bezug der Gesellschaft zu Gott zu reservieren pflegen. Schränkt nun eine öffentliche und vom Staat geförderte Zivilreligion deren Religionsfreiheit nicht ein? Lübbe verneint dies:

> Es ist nicht erkennbar, wie diese, die Kirchen vor allem, interessiert sein könnten, dem Staat zu verwehren, sich selbst religiös zu erklären, sofern nur gewährleistet ist, daß die von ihm in Gesetzen oder wie immer sonst vertretene Religion dissonanzfrei als Teil der eigenen identifiziert werden kann. Eben das ist aber das Charakteristikum der Zivilreligion in ihrer Potenz, als religiöser Universalkonsens zu fungieren, und das hier sogenannte religiöse Staatsrecht hält sich offensichtlich in diesem Rahmen.[612]

612 Lübbe, Staat und Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 447), 200.

Ebenso weist Lübbe auch den Verdacht zurück, von der Zivilreligion gehe ein Anpassungsdruck auf die Kirchen und andere Religionsgemeinschaften aus.[613] Vielmehr stelle sich der Zusammenhang gerade umgekehrt dar: Zivilreligion sei nichts anderes »als der im politischen System unterstellte und dann auch bis auf die Verfassungsebene hinauf tatsächlich herausgestellte religiöse Universalkonsens«, sodass die »Orientierungswirksamkeit und legitimatorische Kraft der im politischen System präsenten religiösen Gehalte […] nicht größer sein [kann] als die Lebendigkeit wirklich vorhandener Religionen oder Konfessionen«.[614]

Nun scheint jedoch andererseits nicht nur die Religionsfreiheit religiöser Menschen und religiöser Gemeinschaften dadurch beschränkt, dass der Staat selbst als Akteur mit religiösen Inhalten auftritt, sondern zugleich auch die jener Bürger, die insoweit auf der Trennung von Politik und Religion bestehen, als sie vom Staat religiöse Enthaltsamkeit verlangen. Dieses Problem, dass der Staat gegenüber seinen Bürgern seiner Neutralitätspflicht, insoweit er zivilreligiös agiert, nicht zu entsprechen vermag, wird von Lübbe in seiner theoretischen Schärfe zwar durchaus gesehen, nicht aber aufgelöst. In Anbetracht einer bestehenden religiösen Mehrheitskultur müsse die »offenbare religiöse Nichtindifferenz unseres Staates von den Bürgern, die sich intellektuell und existentiell außerhalb« verorten, eben hingenommen werden.[615] Insofern man dem demokratischen Staat ein besonderes Interesse an der ihn legitimierenden Zustimmung sowie der Loyalität einer mehrheitlich religiös gesinnten Bevölkerung zubilligt und er in der zivilreligiösen Ansprache dieses Bevölkerungsteils überdies die Freiheitsrechte der übrigen Bevölkerung nicht verletzt, da er sie auf seine Zivilreligion nicht verpflichtet, mag man diese etwas lakonische Entgegnung Lübbes akzeptieren. Zivilreligion entspreche als Inbegriff ebenjenen »universalkonsensfähig unterstellten religiösen Orientierungen, die in unsere politische Kultur integriert sind.«[616] Diese versuche Zivilreligion im Interesse des freiheitlich-demokratischen Staates anzusprechen, ohne dadurch auf sie zu verpflichten oder auch nur eine universale Zustimmung zu dieser Zivilreligion zu erwarten.

Es besteht zweifellos ein grundsätzlicher Unterschied zwischen der bloßen Feststellung, dass eine politische Kultur bzw. ihre Öffentlichkeit überhaupt auf dem Wege der Zivilreligion auf religiöse Gehalte rekurriert und an welchen Punkten sie dies de facto vollzieht, sowie ferner der Analyse der Funktionen, welche Zivilreligion sodann politisch erfüllt, und andererseits der normativen Beurtei-

613 Vgl. Ders., Staat und Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 447), 203; dort führt Lübbe weiter aus: »Anpassungen an das, was politisch, ja staatlich als zivilreligiöser Universalkonsens unterstellt wird, sind also unübersehbar. Das heißt aber natürlich nicht, daß in solchen Vorgängen explizierte Zivilreligion als Orientierungsgröße fungierte. Es heißt lediglich, daß die Adressatenrolle eines institutionell nicht identifizierbaren Medienpublikums die Bemühung erzwingt, die Wahrscheinlichkeit des Auftretens religiöser Orientierungsdissonanzen möglichst klein zu halten.«

614 Ders., Staat und Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 447), 204.

615 Vgl. Ders., Staat und Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 447), 202.

616 Ders., Staat und Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 447), 202.

lung dieses Sachverhalts.[617] Ist Zivilreligion eine begrüßenswerte Sache? Ist sie mit dem Selbstverständnis eines von religiöser Begründung unabhängigen, weltanschaulich neutralen Verfassungsstaates überhaupt vereinbar? Oder ist Zivilreligion in der einen oder anderen Form unvermeidlich, wenn es etwa darum geht, auch religiöse Bürger und ihre Überzeugungen im politischen Diskurs anzusprechen bzw. ihre Positionen zu berücksichtigen? Mag man die vorgenannten Einwände gegen das Konzept der Zivilreligion nun als solche überzeugend finden oder auch nicht, so bleibt unabhängig von ihnen doch die Frage offen, ob diese Zivilreligion die ihr von Lübbe zugeschriebenen Integrationsleistungen überhaupt erbringen kann bzw. faktisch erbringt, zumal Lübbe selbst ihre Wirkungen als vergleichsweise schwach einschätzt. Es dürfte, wie erwähnt, kaum möglich sein, diese als genuin zivilreligiöse Wirkungen etwa von den möglicherweise mit dem Staatskirchenrecht verbundenen Integrationsleistungen abzugrenzen, von anderen, nicht-religiösen, aber Zustimmungswirkungen entfaltenden Staatstätigkeiten – etwa sozialstaatlicher Natur – ganz zu schweigen. Überdies bleibt offen, ob Zivilreligion nicht schließlich an jenem Punkt auch desintegrative Wirkungen entfalten könnte, wo sie – in Anpassung an sich wandelnde religionssoziologische Wirklichkeiten – etwa die Inanspruchnahme christlicher Begriffe und Symboliken zugunsten allgemeiner Begriffe und Symboliken aufgibt, sich auf das christliche Kreuz in Absehung von seinem christlichen Gehalt bezieht oder es aus öffentlichen Räumen ganz entfernt. Müsste eine solche allgemeinreligiöse, in letzter Konsequenz – gegenüber einer religiös indifferenten Mehrheitsbevölkerung – womöglich auch für Atheisten anschlussfähige Zivilreligion nicht für eine vormals in ihrer zivilreligiösen Ansprache privilegierte Bevölkerungsgruppe wie katholische und protestantische Christen als Zurücksetzung empfunden werden? Diese Fragen dürfen zumindest andeuten, dass die Integrationswirkungen von Zivilreligion weniger signifikant und weniger gewiss sein könnten, als ihre Behandlung durch Hermann Lübbe es suggeriert.

Schließlich bleibt der Einwand gegen dieses Konzept von Zivilreligion, ob die von Lübbe vorgetragene Religionsdefinition als Kontingenzbewältigungspraxis in Bezug auf das Konzept der Zivilreligion tatsächlich tragfähig und überzeugend ist. Denn selbst wenn es geläufigerweise nicht unter den Begriff der Religion gefasst wird – anders als Gottesbezüge und religionskulturelle Symbole –, so ist nicht einzusehen, warum sich ein liberales politisches Gemeinwesen nicht auch vergleichsweise abstrakter, etwa durch den Bezug auf sogenannte Grundwerte zu seiner eigenen Kontingenz anerkennend verhalten können sollte. Eine insofern gewissermaßen atheistische Zivilreligion, eine auf Gott und christliche Bezüge verzichtende öffentliche Kontingenzbewältigungs- im Sinne einer Kontingenzanerkennungspraxis scheint durchaus denkbar. Aber würde man diese als Zivil*religion* bezeichnen wollen? Dieser Zweifel an Lübbes Zivilreligions-

617 Vgl. die heuristische Unterscheidung von phänomenalen, analytischen und normativen Aspekten des Zivilreligionsbegriffs bei Vögele, Zivilreligion (wie Kap. 4, Anm. 415), 18f.

theorie rekurriert mithin auf Zweifel an der von ihm beanspruchten definitorischen Leistung in Bezug auf den Religionsbegriff. Es handelt sich um die Frage, ob man über die Position hinaus, dass der liberale demokratische Rechtsstaat sich selbst als von religiösen Inhalten unabhängig begründet verstehe, nun gerade sein Sich-Verhalten zu den ihm nicht verfügbaren, sondern vorausgesetzten Gehalten, denen er in seinem Bestand ausgeliefert ist, solange er sich auf das Prinzip der Freiheit gegründet sieht, seinerseits als *religiös* qualifizieren sollte oder nicht.

Allerdings ist der Hinweis auf die Bedeutung einer zivilreligiösen Stützung der freiheitlichen Demokratie nicht mit der These zu verwechseln, dass diese politische Ordnung einer anderen Form der Begründung unzugänglich wäre, gar letztlich selbst religiös begründet wäre. Denn, abgesehen davon, dass es für die liberale Ordnung selbst gute Gründe gibt, und zwar auf der Ebene säkularer Vernunft, sucht Zivilreligion lediglich eine religiöse Deutungsebene als Zustimmungsressource zu erschließen. Es geht diesem Konzept also darum, den Staat als *auch* religiös legitim und legitimiert herauszustellen, was freilich weder bedeutet, dass sich seine Legitimation in religiösen Aspekten erschöpfen würde und außerreligiös unzugänglich bliebe, noch, dass er sich inhärent als religiös begründet verstünde; im Gegenteil, der zivilreligiös legitimierte Staat ist selbst kein religiöser Staat. Die Zivilreligion dient funktionalen Zwecken, und sie ist daher auch nur so lange von Bedeutung, als sie diese Zwecke erfüllen kann, sie sich also auf gesellschaftlich konsensfähige und anschlussfähige religiöse Orientierungen beziehen kann. Entscheidend wird für Lübbe in diesem Punkt allerdings die Nichtautarkie des liberalen Staates, das heißt das Fehlen seiner letzten wahrheitsfähigen Begründung, auf welche er bewusst, um des Friedens willen – also aus vernünftigen, pragmatischen Gründen – verzichtet. Ist er in diesem Sinne auf die Existenz einer außerhalb seiner selbst bestehenden Wahrheit angewiesen? Zumindest scheint es für die Erhaltung dieses liberalen Staates wichtig zu sein, ein Bewusstsein dessen zu erhalten, dass es selbst nicht wahrheitsfähig ist. Dementsprechend beharrt Lübbe argumentativ auf einer Kritik an der ihrer Tendenz nach totalitären Wirkung solcher Konzepte, die den freiheitlichen demokratischen Staat auf absolut erkennbare oder auch diskursiv gewonnene Wahrheiten verpflichten wollen.

4.4 Über die Unverfügbarkeit der freiheitlichen Demokratie

Die theoretische Rezeption der modernen Welt, wie sie ausgehend von Joachim Ritters Entzweiungstheorie bei seinen akademischen Schülern erfolgt, wie das Verhältnis von Staat und Gesellschaft auf dem Boden der modernen Welt zu ihrer geschichtlichen Herkunft, insbesondere zur Religion gedacht wird, aus deren Bindekräften sie sich im Laufe der Jahrhunderte emanzipiert bzw. im Zuge dieser Emanzipation erst konstituiert haben, zeigt eine erhebliche Bandbreite vertrete-

ner Positionen. Odo Marquards Bekenntnis zur polytheistisch gewaltenteilenden Moderne, deren Legitimität nicht nur nicht infrage steht, sondern die eine besondere Form der Legitimation gegenüber ihrem historischen Herkommen gar nicht zu leisten hat, und Robert Spaemanns Kritik an dieser sich selbstherrlich und im Mangel eines Bewusstseins für die kulturellen und normativen Grundlagen des eigenen Bestehens über die traditionell und zumal religiös verbürgte wahrheitsförmige Substanz menschlichen Lebens hinwegsetzende Gegenwart liegen inhaltlich so weit auseinander, dass es der gemeinsamen Subsumtion unter das Schlagwort einer Ritter-Schule Hohn zu sprechen scheint. Nichtsdestoweniger lassen sich auch zwischen diesen Positionen Gemeinsamkeiten erkennen, und diese liegen nicht allein in einer gemeinsamen Aufmerksamkeit gegenüber Fragen der Gegenwartsanalyse oder etwa der Religion begründet. Ebenso wenig lassen sie sich allerdings auf die Spaemann und Marquard miteinander und beide wiederum mit Hermann Lübbe verbindende Studienerfahrung bei Joachim Ritter bzw. in seinem Collegium Philosophicum beschränken oder gar auf die Tatsache, dass sie sich im Kontext der intellektuellen Frontlinien der 1970er und 1980er Jahre auf derselben Seite und infolgedessen der Position eines Neokonservatismus zugeordnet fanden.

Anhand dreier Etappen wurde die Frage einer Aufnahme und Differenzierung Ritterscher Theorieansätze im Umfeld des Collegium Philosophicum untersucht. Insbesondere bei Hermann Lübbe, Odo Marquard und Robert Spaemann sind wir dieser Frage mit dem besonderen inhaltlichen Interesse an religionsphilosophischen Überlegungen bzw. an Reflexionen über die Bedeutung religiöser Überzeugungen in der modernen Demokratie und religiös grundierter Perspektiven auf die moderne Welt nachgegangen. Dabei hat sich nicht nur die erwartete inhaltliche Divergenz dieser Positionen bestätigt, sondern es hat sich zugleich ein Bestand an Gemeinsamkeiten sowie gleichermaßen geteilter wie differenzierter Ritter-Bezüge gezeigt. Bereits im Kapitel 3 wurde Joachim Ritters Theorie der modernen Welt in ihrer engen Verbindung mit der letztlich geschichtsphilosophisch getragenen Überzeugung einer substantiellen Kontinuität von Tradition und Moderne, Zukunft und Herkunft rekonstruiert. Im Modus der Entzweiung auftretend und als solche anzuerkennen, realisiert die moderne Welt für Ritter in der Menschheit von jeher angelegte Möglichkeiten. Sie ist daher selbst in dem von Hans Blumenberg dekonstruierten Sinn einer historisch verbürgten Legitimität gerechtfertigt. Als Theoretiker der Entzweiung aber ist Joachim Ritter zugleich ein Theoretiker von Säkularisierung, denn die Beobachtung, dass sich Subjekt und Gesellschaft mit der Moderne aus sie einst umfassenden und verpflichtenden religiösen Bezügen befreien, bleibt für seine Überlegungen ein zentraler Ausgangspunkt. Ihrer politischen und gesellschaftlichen Deutungshoheit beraubt, damit zugleich aber auch um ihre Verpflichtung auf Funktionen menschlicher Bestandserhaltung entlastet, vermag die Religion modern im Bereich der Subjektivität frei fortzubestehen. Obschon die bürgerliche Gesellschaft die Religion nun als solche nicht mehr anzuerkennen vermag, bleibt diese allerdings dennoch – neben anderen im Me-

dium funktionaler, lebenserhaltender Bedürfnisbefriedigung nicht verständlich zu machenden Aspekten – auch modern ein wesentlicher Bestandteil menschlichen Daseins und menschlicher Selbstverwirklichung. Nicht anders als im Zusammenhang seiner vortürkischen kulturpessimistischen Erwägungen ist daher mit Ritters positivierter Entzweiungstheorie eine Theorie der Bewahrung verbunden. Die als entzweit anzuerkennende moderne Welt bleibt bei Ritter stets an eine im Menschen wie in seiner Geschichte verbürgte Ganzheit zurückgebunden.

Ein erster Schritt der weiteren Untersuchung (in Abschnitt 4.1 dieser Arbeit) ging sodann von diesem Befund aus und konnte ihn zunächst entlang der Kritik Joachim Ritters an einer von ihm insbesondere mit dem Namen Karl Löwiths verbundenen, zeitgenössisch dominierenden privatistischen Säkularisierungstheorie bestätigen: Den Prämissen der spätestens in der Mitte der 1950er Jahre ausformulierten positivierten Entzweiungstheorie von Subjektivität und bürgerlicher Gesellschaft bei Joachim Ritter ist es nicht mehr vermittelbar, die Verselbständigung von Staat und Gesellschaft gegenüber der (christlichen) Religion sowie deren soziologisch beobachtbare Bindungsverluste in den Begriffen einer (Verfalls-) Theorie von Säkularisierung zu formulieren, die zugleich eine Illegitimität der modernen Gegenwart unterstellt. Von diesem Standpunkt aus erklärt sich Ritters Ungenügen an der von ihm Löwith zugeschriebenen Perspektive und sein Verzicht auf den Säkularisierungsbegriff als analytische Kategorie. Zudem ließ sich in diesem Zusammenhang Ritters Position jener einer theologischen Affirmation der Säkularisierung durch Friedrich Gogarten insoweit parallelisieren, als Ritter nicht anders als dieser in den 1950er Jahren die theoretischen Grundlagen für eine sich entwickelnde, nüchtern bis zuversichtlich gestimmte Sicht auf Säkularisierungsprozesse bereitete, in seinem Fall unter Vorzeichen einer philosophischen Metaphysik. Dadurch kommt es in den 1960er Jahren bei Hermann Lübbe – und analog auch bei Hans Blumenberg – zu einer Neuaneignung des Säkularisierungsbegriffs in analytischem und historisierendem Interesse, welches den privatistischen Gehalt nicht mehr voraussetzt. Blumenberg insbesondere verfolgt die Kritik daran und an Löwith noch weiter und verschärft sie zu einer Kritik der Suggestion einer besonderen Legitimationsbedürftigkeit und Schuldbehaftetheit der Moderne bzw. der Neuzeit im Verhältnis zu ihrer geschichtlichen Herkunft. Insofern verabschiedet er das bei Ritter philosophisch noch bekräftigte Ideal einer Versöhnung von Zukunft und Herkunft zugunsten einer Rechtfertigungsunbedürftigkeit der Neuzeit. Diese Überlegungen finden ihren Niederschlag schließlich in einer von geschichtsphilosophischen Prätentionen freien Theorie bei Odo Marquard. Dessen *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* bedeuten eine eigene Art und Weise, über Ritters theoretischen Horizont hinauszugehen. Dessen Bemühung um eine Harmonisierung von Tradition und Moderne wird obsolet; die Insistenz, mit der Ritter noch nachtürkisch die moderne Welt mitsamt ihrer Entzweiung und Entsakralisierung als notwendige, wenn auch nicht gefahrlose Konsequenz der Tradition von Antike und Christentum hervorhebt, findet sich bei Marquard nicht mehr. An seine Stelle tritt – hierin, wie Hermann Lübbe, spezifisch an Ritter

anschließend – eine pragmatische Kompensationstheorie im Ausgang vom Bestehenden, im Übrigen aber das Votum für eine, in Bezug auf die Politik nicht anders als hinsichtlich individuell angeeigneter Geschichten und Götter, entschieden promodernistische Gewaltenteilungstheorie humaner Freiheit, die ihre Freiheiten in den Zwischenräumen sich wechselseitig neutralisierender Determinanten auffindet und letztlich selbst noch das Subjekt dieser Freiheit zugunsten einer Pluralität parallel bestehender Perspektiven aufzulösen geneigt ist.

In einem zweiten Schritt (in Abschnitt 4.2 dieser Arbeit) war hingegen eine anders gelagerte Differenzierungsdynamik in Bezug auf Ritter zu beobachten. Gegen die These Jürgen Seiferts, der die vermeintlich neokonservative Wendung insbesondere bei Hermann Lübbe auf dessen Carl-Schmitt-Rezeption zurückführen zu können meinte,[618] konnten wir im Sinne der entsprechenden Formulierung Lübbes dessen Schmitt-Lektüre – aber auch die Odo Marquards und Ernst-Wolfgang Böckenfördes – als eine nicht zuletzt von den modernitätsbefürwortenden entzweiungstheoretischen Positionen Joachim Ritters geprägte, liberale bzw. liberalisierende Lektüre verständlich machen. Bereits die Berührungspunkte des von gegenseitigem Respekt gekennzeichneten theoretischen und persönlichen Austauschs zwischen Ritter und Schmitt lassen zugleich ihre sachlichen Differenzen erkennen. Die beiden gemeinsame Kritik einer wertphilosophischen Reformulierung von moralischen und Rechtsnormen verstellt so nicht die zwischen beiden Autoren der Intention nach bestehende Differenz im Urteil über die moderne Welt. Dies erweist sich umso mehr unter Berücksichtigung der Debatte zwischen Blumenberg und Schmitt um die politische Theologie. Zwar findet die Auseinandersetzung mit Carl Schmitt bei Joachim Ritter in einer Akzentuierung des Staats- und politischen Denkens Niederschlag, jedoch – wie wir bereits in Kapitel 3 gesehen hatten – nicht etwa in Abkehr von der modernen Gegenwart, sondern im Anschluss an diese. Deren Individualismus, Subjektivismus und Neutralismus bedeuten zwar auch für Ritter, im Hinblick auf die philosophische Tradition, eine Herausforderung. Diese bedarf allerdings nicht einer Konstruktion oder Verschärfung von Gegensätzen, sondern der Vermittlung. Dem entsprechen sodann Ritters Schüler Odo Marquard, Hermann Lübbe und Ernst-Wolfgang Böckenförde durch verschiedene Varianten einer Schmitt-Liberalisierung. Marquard liefert einerseits eine sehr eigenwillige Schmitt-Rezeption, die etwa die politische Theologie oder die Souveränitätstheorie Schmitts in Inversion übernimmt: als politische Theologie vieler Götter und vieler Gewalten und als Theorie fragmentierter Souveränität, die den Ausnahmezustand vermeidet. Lübbe andererseits reformuliert den Dezisionismus als liberale Theorie politischen Entscheidens gegen Wahrheits-, Notwendigkeits- und Konsensprätentionen, Böckenförde nimmt den *Begriff des Politischen* Carl Schmitts als Frage nach der »relativen Homogenität« der politischen Einheit als einer Friedensordnung auf, und beide übernehmen die politische Theologie als rechts- und begriffsgeschichtliches Programm. Dass

618 Vgl. Seifert, Joachim Ritters ›Collegium Philosophicum‹ (wie Kap. 2, Anm. 32), 193.

sie dabei den nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit Blumenberg und der Verschränkung von politischer Theorie und politischer Theologie abzulesenden Intentionen Carl Schmitts nicht in jeder Hinsicht entsprechen, steht auf einem anderen Blatt.

In einem dritten Schritt (in Abschnitt 4.3) widmete sich diese Arbeit schließlich einem markanten religionstheoretischen Dissens innerhalb des Ritter-Kreises, nämlich dem zwischen der erklärtermaßen funktionalistischen Religionstheorie Hermann Lübbes und der insbesondere von Robert Spaemann daran geäußerten Kritik. Obschon sich bei der näheren Diskussion zeigte, dass Lübbe keineswegs den ihm von Spaemann unterstellten Funktionsreduktionismus im Hinblick auf Religion vertritt und mitnichten postuliert, dass Religion etwa ihrem Wesen nach in bestimmten sozial- oder individualpsychologischen Wirkungen aufgehe, erwies sich ihre Diskussion als in wenigstens zweifacher Hinsicht bemerkenswert: Zum einen entspricht ihr Dissens den Religionsbegriff betreffend einem Dissens im philosophischen Selbstverständnis. Während Hermann Lübbe philosophisch eine in Hinblick auf inhaltliche Wahrheitsfragen neutralisierte Position im Verhältnis zu den Phänomenen der Welt einnimmt und diese kulturphilosophisch deutet, geht es Robert Spaemann um eine unmittelbare Rekonstruktion der Metaphysik als *prima philosophia*. In diesem Punkt kehrt daher bei Robert Spaemann, ganz im Gegensatz zu Lübbe und Marquard, das von Joachim Ritter noch als Anspruch der Philosophie festgehaltene Interesse an der Ganzheit der Wirklichkeit, ihrem Wahren, Schönen und Guten, wieder, und Spaemann vollzieht diesen Rekurs auf die Einheit der philosophischen Tradition bemerkenswerterweise, indem er sich seinerseits von Joachim Ritter absetzt. Statt an die hinter der Entzweiungsphilosophie Ritters festgehaltene Perspektive auf das Ganze anzuschließen, kritisiert er diesen retrospektiv als in seinen Fragen und seinem Interesse im Grunde funktional orientiert. Damit steht Ritter in Spaemanns Augen in der Konsequenz einer funktionalistischen Wende in der Philosophiegeschichte, durch die im 19. Jahrhundert – namentlich bei dem Vicomte de Bonald – Metaphysik und Ontologie durch Fragen gesellschaftlicher Bestandserhaltung abgelöst worden seien. Stattdessen wäre es jedoch Aufgabe der Philosophie, die Frage nach der Substanz unmittelbar zu stellen, nicht etwa nur *intentione obliqua*, wie er es bei Ritter am Werke sieht, oder gar, wie bei Hermann Lübbe, nur in der Weise, etwa je beobachtbare Wahrheitsüberzeugungen unabhängig vom Substanzgehalt dieser Prätentionen in den Blick zu nehmen. Insofern repräsentieren Hermann Lübbe und Robert Spaemann zugleich zwei grundsätzliche Optionen einer Differenzierung des philosophischen Anliegens Joachim Ritters im Kreis des Collegium Philosophicum: Joachim Ritters Entzweiung und Versöhnung dialektisch fassende Theorie der modernen Gegenwart fällt bei ihnen auseinander in die philosophische Verteidigung liberalisierender Wirkungen von Entzweiung einerseits, den die Optionen und Interessen eines philosophischen Modernismus vehement kritisierenden Rekurs auf die großen Fragen der philosophischen Tradition andererseits.

Dies kommt entsprechend schließlich auch auf Ebene der Diskussion um die Bedeutung von Religion für die freiheitliche Demokratie der Gegenwart zum Ausdruck. Robert Spaemann verwirft zwar weder Demokratie noch Moderne als solche. Insbesondere weist er auch den Antimodernismus der gegenrevolutionären Rechten zurück, der er es zum Vorwurf macht, dass sie, indem sie auf die in Tradition und Religion verkörperte substantielle Wahrheit nur mehr im Interesse bestimmter politischer Ordnungsvorstellungen rekurriere, im Kampf gegen die Moderne deren Konsequenzen im Grunde akzeptiere und den vorgeblich vermissten unmittelbaren Substanzbezug selbst zugunsten eines Funktionalismus aufgebe: »Die Philosophie der Restauration war der der Revolution um eine Reflexionsstufe überlegen. Aber gerade deshalb repräsentierte sie noch eindeutiger als jene das Prinzip der Moderne.«[619] Dieser Spaemannsche Begriff von Demokratie und Moderne ist nun in der Tat nicht nur stark melancholisch geprägt,[620] sondern er ersetzt die liberale Neutralität des politischen Gemeinwesens gegenüber unterschiedlichen Vorstellungen eines guten Lebens auch durch einen ausdrücklichen Wahrheitsbezug. Im Kontext einer »hypothetischen Zivilisation« allerdings, die sich Fragen nach der Wahrheit nicht mehr zu stellen traut oder sie gar nicht mehr versteht, erscheint die Demokratie Spaemann wie auf Sand gebaut; der Versuch, den Schutz der Würde des Menschen, das Verbot seiner Instrumentalisierung, in einem solchen politischen System auf Dauer zu stellen, muss in seinen Augen letztlich vergeblich bleiben. Dies gilt zumal dann, wenn religiöse Bestände, die durch ihre Wahrheitsprätentionen einzig in der Lage wären, den Begriff der Menschenwürde zu fundieren, abgebaut und politisch nicht hinreichend geschützt werden. Hermann Lübbe rekonstruiert das Verhältnis von Politik und Religion im Zusammenhang seiner Theorie von Religion als Kontingenzbewältigungspraxis dagegen in anderer Weise. Auch er verteidigt Religion als einen Garanten der Liberalität politischer Systeme, allerdings weder im begründungsfunktionalen Sinne noch namens einer bestimmten partikularen Religionsgemeinschaft, sondern mit dem Hinweis auf Zivilreligion: Zivilreligion ist der Inbegriff der von einem freiheitlich-demokratischen politischen System hervorgebrachten, an in einer Gesellschaft bestehende religiöse Deutungsangebote anknüpfenden Symboliken und Redeweisen, mit deren Hilfe dieses System sich zu seiner eigenen Kontingenz verhält. Denn eben darin, nicht mit Notwendigkeit und Wahrheit zu bestehen, sondern aus pragmatischen und prudentiellen Gründen, und dies zudem in Abhängigkeit von einer nicht zu garantierenden Partizipation der Bürger und ihrer Anerkennungsbereitschaft, besteht die Freiheitlichkeit der liberalen Demokratie.

619 Spaemann, Versuche, das Ganze zu denken (wie Kap. 4, Anm. 591), 12.

620 Vgl. etwa Spaemanns folgende Aussage: »Mein Plädoyer für die Moderne wurzelt in der Verehrung des Untergehenden. Tief bewegt hat mich immer das Motiv, mit dem die Athener ihre Demokratie begründeten. Der letzte König, Kodros, hatte sein Leben für Athen geopfert, und niemand wurde für würdig erachtet, sein Nachfolger zu sein. Es ist für mich die schönste Begründung der Demokratie, die ich kenne.« Ders., Über Gott und die Welt (wie Kap. 2, Anm. 175), 29.

Letztere Diskussion aufgreifend, sollen die Positionen Lübbes, Marquards und Spaemanns im Folgenden nochmals mit Rücksicht auf zwei Aspekte resümiert werden: Zunächst wird dazu etwas ausführlicher auf die Diskussion um die Frage nach vorpolitischen Bestandsvoraussetzungen des liberalen, demokratischen Rechtsstaats einzugehen sein, wie sie im Umfeld des Ritter-Kreises geführt wurde. Denn ungeachtet des für Joachim Ritter nicht anders als für seine hier zu verhandelnden akademischen Schüler charakteristischen Bewusstseins, dass gerade der freiheitliche demokratische Staat nicht unabhängig von ihm legitimationstheoretisch vorgelagerten Bedingungen im Bereich von Gesellschaft und bürgerlicher Sittlichkeit bestehe, dass es solche Bestandsvoraussetzungen gebe und es sie anzuerkennen gelte, bedeutet dies doch keine Einigkeit darin, worum genau es sich bei diesen Bestandsvoraussetzungen handle, wie sie zu verstehen seien und welcher Art das je angenommene Angewiesenheitsverhältnis des modernen Staates ihnen gegenüber sei, wie es politisch und rechtlich praktisch wirksam werden solle. Dies aber verweist schließlich auf Ambivalenzen, die nicht nur der entzweiungstheoretischen Modernedeutung Ritters als solcher innewohnen, sondern auch auf die Nuancierungen zurückverweisen, die sich in Ritters geistiger Entwicklung beobachten ließen. Ein Resümee der divergierenden Ritter-Bezüge bzw. der divergierenden Aufnahme Ritterscher Überlegungen bei Lübbe, Marquard und Spaemann wird daher den Abschluss dieses Kapitels bilden.

4.4.1 Der freiheitliche Staat als sittlicher Staat: Das sogenannte Böckenförde-Diktum

Die Feststellung, der freiheitliche, säkularisierte Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne,[621] hat als Böckenförde-Diktum bzw. -Theorem Eingang in die politisch-theoretische und juristische Literatur der Bundesrepublik gefunden und so geradezu klassischen Status gewonnen.[622] Es wäre eine eigene rezeptionsgeschichtliche Untersuchung wert, zu ergründen, wie der von Ernst-Wolfgang Böckenförde geprägte Satz diesen Rang gewinnen konnte und zumal dann, wenn es um *religiöse* Voraussetzungen geht, in seiner Prägnanz oft genug mit einer Selbstverständlichkeit zitiert wird, als wäre der von ihm ausgesagte Sachverhalt gleichsam unmittelbar evident. Der Grad solcher Evidenz hängt seinerseits aber eng damit zusammen, wie das Diktum jeweils verstanden wird, und dabei strafen die Voraussetzungen, auf denen der von Böckenförde zum Ausdruck gebrachte Sachverhalt theoretisch wie ideengeschichtlich beruht, seine

621 Vgl. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (wie Kap. 2, Anm. 192), 112.

622 Lübbe zufolge ist Klassiker, »wer Einsichten mitzuteilen hat, die unbeschadet ihres zunehmenden Alters nicht veralten, und wer überdies, der Fülle seiner Einsichten wegen, in theoretisch wie praktisch höchst disparaten Orientierungszusammenhängen zitationsfähig ist.« Lübbe, Carl Schmitt liberal rezipiert (wie Kap. 2, Anm. 140), 430.

scheinbar einleuchtende Simplizität Lügen. Der in seinem isolierten Zitat unterstellten Konsensfähigkeit zum Trotz bleibt der Satz durchaus strittig.[623] Dabei ist es gewiss kein Zufall, dass das Diktum häufig in einem engen Zusammenhang mit der Religion gesehen wird, insofern es immerhin die Säkularität des aus einem Vorgang der Säkularisation hervorgegangenen modernen Staates als spezifische Bestandsform neuzeitlicher politischer Gemeinschaften gesondert hervorhebt. Das Grundanliegen von Böckenfördes entsprechendem Aufsatz besteht darin, den Staat als eine seit dem 13. Jahrhundert bis ins 19. Jahrhundert hinein sich ausbildende politische Organisationsform europäischen Ursprungs zu beschreiben, die wesentlich auf einer »Ablösung der politischen Ordnung als solcher von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung« beruhe, das heißt auf ihrer Säkularisation, und zwar in einem »gegenüber Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit, Legitimität oder Illegitimität offenen Bedeutungssinn«.[624] Der Staat, von dem hier die Rede ist, ist gerade nicht der christliche Staat aus der Ideenwelt der Restauration oder des katholischen Antimodernismus, sondern ebenjener, in dem »die Religionsfreiheit das letzte Wort« behält.[625]

Bei Böckenförde selbst findet sich das Diktum im letzten Abschnitt seines aus einem der Ebracher Ferienseminare Ernst Forsthoffs hervorgegangenen Aufsatzes »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation« formuliert[626] – Letzterer ist insofern etwa Carl Schmitts Beitrag über »Die Tyrannei der Werte« oder Joachim Ritters »›Naturrecht‹ bei Aristoteles« vergleichbar.[627] Dabei zieht die angesprochene Feststellung einerseits eine Konsequenz aus der Analyse des modernen Staates als einer aus einer Bewegung der Säkularisation

623 Vgl. zur Diskurskarriere des Diktums u.a. Felix Dirsch, »… lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann«. Lesarten und Interpretationsprobleme der Böckenförde-Doktrin als eines kanonisierten Theorems der deutschen Staatsrechtslehre, in: Zeitschrift für Politik 56/2 (2009), 123–141, sowie – in dezidiert kritischer Rezeption – Jürgen Gebhardt, Das politisch-kulturelle Dispositiv des Verfassungsstaates: Zur Kritik des Böckenförde-Theorems, in: Werner J. Patzelt/Martin Sebaldt/Uwe Kranenpohl (Hg.), Res publica semper reformanda. Wissenschaft und politische Bildung im Dienste des Gemeinwohls, Wiesbaden 2008, 114–122, DOI: http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-90763-5_11 (Zugriff vom 01.12.2015).

624 Vgl. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (wie Kap. 2, Anm. 192), 93.

625 Ders., Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (wie Kap. 2, Anm. 192), 108f., Zitat 109. »Die Substanz des Allgemeinen, das der Staat verkörpern und sichern soll, kann folglich nicht mehr in der Religion, einer bestimmten Religion gesucht, sie muß unabhängig von der Religion in weltlichen Zielen und Gemeinsamkeiten gefunden werden. Das Maß der Verwirklichung der Religionsfreiheit bezeichnet daher das Maß der Weltlichkeit des Staates.« (Ders., Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation [wie Kap. 2, Anm. 192], 108).

626 Vgl. zu den Entstehungsumständen des Textes Ders., Vorwort, in: Ders., Der säkularisierte Staat (wie Kap. 4, Anm. 505), 7–10.

627 Zur Kritik des Wertdenkens auf einer Begründungsebene vgl. Ders., Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts (wie Kap. 4, Anm. 258), wobei Böckenförde ausdrücklich an Schmitt anschließt (vgl. etwa 69, Anm. 5); allerdings enthält er sich ausdrücklich eines Urteils über »die Tragfähigkeit des Rückgriffs auf Werte und den Wertbegriff als Mittel der Interpretation der gegebenen Rechtsordnung, die dieser immanent bleibt.« Böckenförde, Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts (wie Kap. 4, Anm. 258), 67.

hervorgegangenen politischen Organisationsform, die, auf die Freiheit des Individuums und seine Rechte gegründet, nichtsdestoweniger einer »ihn tragende[n], homogenitätsverbürgende[n] Kraft« sowie »inneren Regulierungskräfte[n] der Freiheit« bedürfe, nachdem die Religion selbst, die Idee der Nation sowie die sogenannten Werte für diese Funktion nicht mehr infrage kämen bzw. mit Problemen eigener Art behaftet seien.[628] Das heißt, die Frage nach den bindenden Kräften des freiheitlichen, säkularisierten Staates muss letztlich offen bleiben; sie bleibt ihm in Form eines paradoxalen Spannungsverhältnisses unlösbar vorausgesetzt:

> So stellt sich die Frage nach den bindenden Kräften von neuem und in ihrem eigentlichen Kern: *Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann*. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.[629]

Von diesem Zusammenhang ausgehend kann offenkundig keine Rede davon sein, dass Böckenförde etwa auf dem Umweg über durch den Staat nicht zu garantierende Voraussetzungen seiner selbst dessen Säkularität zu unterlaufen bestrebt wäre, indem er das Konzept freiheitlicher und säkularisierter Staatlichkeit zu einem erklärte, das paradoxerweise nur dort bestehen könnte, wo der (christlichen) Religion eine gesellschaftlich hegemoniale Stellung zukäme und die einzelnen Bürger, wenigstens in ihrer großen Mehrheit, von ihrem Recht zum religiösen Dissens von vornherein keinen Gebrauch machten. Und auch umgekehrt hieße es

628 Vgl. Ders., Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (wie Kap. 2, Anm. 192), 110–112; in der Kritik des Wertbegriffs rekurriert Böckenförde dort ebenfalls auf Carl Schmitts »Tyrannei der Werte« (vgl. 112, Anm. 48); vgl. auch Ders., Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts (wie Kap. 4, Anm. 258), 89–91. »Die Wertbegründung des Rechts gründet das Recht auf ein schwankendes Element, den zeitigen Wertkonsens, der gerade in einer pluralistischen Gesellschaft häufigen Veränderungen unterliegt und in sich keine Richtigkeitsgewähr bietet. […] Damit huldigt sie in verdeckter Form einem neuen Positivismus, nämlich dem Positivismus der Tageswertungen. Diesen gegenüber vermag sie kein Rechtsprinzip aufrechtzuerhalten, wenn es vom aktuellen Konsens nicht mehr getragen wird.« Ders., Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts (wie Kap. 4, Anm. 258), 90. Verbunden ist damit Böckenförde zufolge außerdem die Gefahr, einen angeblich etwa im bundesdeutschen Grundgesetz verbürgten Wertekonsens über bloße Verhaltensloyalität von Bürgern hinaus auf Ebene der Gesinnung einzufordern, ein von Böckenförde so genannter »Wertordnungsfundamentalismus« (vgl. Ders., Der säkularisierte Staat [wie Kap. 4, Anm. 505], 29f.).

629 Ders., Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (wie Kap. 2, Anm. 192), 112f. (Hervorhebung im Original).

Böckenfördes Position zu simplifizieren, wollte man sie so reformulieren, als postuliere er eine Angewiesenheit des Staates auf die (christliche) Religion solcherart, dass er sich ihr Wohlergehen zu eigen zu machen hätte. Dass der freiheitliche, säkularisierte Staat Voraussetzungen habe, die er selbst nicht garantieren könne, beschreibt vielmehr die unvermeidliche und potentiell dilemmatische Konsequenz der Tatsache, dass er seinen Zweck und seine Grenze in der Freiheit seiner Bürger findet, der Freiheit auch, ihrem Staat gesinnungsmäßige Zustimmung und persönliche Mitwirkung zu verwehren, und dass er zwar um der Möglichkeit willen besteht, dass seine Bürger nach ihrem freien Willen einem bestimmten Ethos oder auch einer bestimmten Religion gemäß leben können, aber diese doch selbst nicht vertritt. Der liberale Staat der Moderne ist nicht länger eine *societas perfecta*[630] im Sinne der philosophisch-theologischen Tradition. Er ist es ob seines Selbstverständnisses als freiheitliche Ordnung nicht.

Eben deshalb steht auch die geistig-kulturelle Grundlage, das heißt ein gewisser, diesen Staat tragender, ihn legitimierender Grad an Gemeinsamkeit oder Konsens unter den Bürgern – Böckenförde spricht von »relativer Homogenität«[631] – nicht zur Disposition von Staat und Politik. Dass in dieser Situation möglicherweise die Religion mit einer integrierend-legitimierenden Funktion kompensierend im Sinne des Staates eintreten könnte und entsprechend auch der Versuch unternommen werde, »der Religion bestimmte Funktionen im Interesse der Erhaltung und inneren Fundierung des politischen Gemeinwesens zuzuweisen«, sie also funktional in die Pflicht zu nehmen, um etwa einen normativen Grundkonsens, auf dem diese Ordnung beruht, entgegen den zentrifugalen Kräften des gesellschaftlichen Pluralismus zu befestigen – Böckenförde ist dieser Gedanke durchaus nicht fremd.[632] Diese Überlegung rekurriert auf die Frage, »ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muß, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt.«[633] Aller-

630 Dieser Begriff fasst den Staat in traditioneller katholischer Lehre als den Inbegriff politischer Ordnung, und zwar als ein »sich selbst genügendes, von keiner anderen Autorität abhängiges, über alle rechtlichen Möglichkeiten und Befugnisse zur Ordnung und Sicherung des gemeinschaftlichen Lebens der in ihm geeigneten Menschen verfügendes Gemeinwesen«, d.h. eine – im Sinne der aristotelischen politischen Philosophie – sich selbst genügende und autarke Gemeinschaft, der, gleichfalls als *societas perfecta*, die Kirche als selbständig gegenübersteht. Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat – Gesellschaft – Kirche, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilbd. 15, Freiburg/Basel/Wien 1982, 5–120, hier 15–19, Zitat 16.

631 Vgl. Ders., Der Begriff des Politischen als Schlüssel (wie Kap. 4, Anm. 376), 285.

632 Ders., Religion im säkularen Staat, in: Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Aufl., fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 425–438, hier 434, URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC (Zugriff vom 01.12.2015). Dort führt er weiter aus: »Der Erfolg, den man sich davon verspricht, besteht darin, auf säkularisierter Ebene und unter Beibehaltung des Pluralismus doch wieder eine Selbstergänzung von Staat und Gesellschaft zu einem sich selbst genügenden Gemeinwesen zu erreichen.« Vgl. analog bereits Ders., Stellung und Bedeutung der Religion in einer »Civil Society«, in: Ders., Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie, Frankfurt a.M. 1999, 256–275, insb. 267.

633 Ders., Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (wie Kap. 2, Anm. 192), 113.

dings macht Böckenförde auch auf die Grenzen dieser Absicht aufmerksam; denn die erwähnte integrierend-legitimierende Wirkung beschreibe allenfalls eine »faktische Auswirkung, die von der Religion bzw. den Religionsgemeinschaften auf die Gesellschaft ausgeht«.[634] Dies sei aber weder ihrem Selbstverständnis nach ihr Auftrag, noch könne sich ihr faktisches Wirken darauf beschränken. Im Gegenteil könne Religion gesellschaftlich wie politisch ebenso desintegrierend wirken.[635]

So oder so aber hat Religion »kein Monopol«[636] auf die Rolle der Instanz einer Vermittlung von konsentischen Grundlagen des politischen Gemeinwesens. Sie macht nur eine mögliche Dimension dessen aus, wovon der freiheitliche Staat lebt, obschon er es freigibt. Freilich spielt sie darin auch bei Böckenförde eine ganz herausgehobene Rolle. Dies zeigt nicht zuletzt die normative Schlusspointe seines Aufsatzes über »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation« in der Aufforderung, »daß die Christen diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist.«[637] Diese Forderung entspricht dem kontinuierlichen Engagement Böckenfördes für ein Christentum, welches die freiheitliche Demokratie der modernen Welt und ihren säkularen Rechtsstaat – entgegen einer gerade im Einflussbereich der katholischen Kirche bis über die Mitte des 20. Jahrhundert hinaus eher ablehnenden bzw. instrumentalistischen bis opportunistischen Haltung[638] – als Chance begreift und als Ort ihres Wirkens akzeptiert[639], dass sie, mehr noch, dieses Staatswesen

634 Ders., Stellung und Bedeutung der Religion (wie Kap. 4, Anm. 532), 268.

635 Ders., Stellung und Bedeutung der Religion (wie Kap. 4, Anm. 532), 269. Hinzu kommt für Böckenförde im Übrigen auch eine kritische Funktion der Religion gegenüber Staat und Gesellschaft; vgl. 270–272. Die Frage, ob und inwieweit eine bestimmte Religion in der Lage und dazu bereit ist, sich als Funktionsträger im geschilderten Sinne in die Pflicht nehmen zu lassen, womöglich aus dem Glauben heraus eine affirmative Haltung zum liberalen Staat einzunehmen, werde sie je nur selbst beantworten können. Sie sei jedenfalls nicht darauf zu verpflichten. Vgl. Ders., Religion im säkularen Staat (wie Kap. 4, Anm. 532), 434f.

636 Vgl. Ders., Religion im säkularen Staat (wie Kap. 4, Anm. 532), 434.

637 Ders., Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (wie Kap. 2, Anm. 192), 114.

638 Vgl. die sogenannte Toleranzansprache von Papst Pius XII. aus dem Jahr 1953, die Ernst-Wolfgang Böckenförde wie folgt zitiert: »Der Irrtum hat gegenüber der Wahrheit kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion« (zit. nach: Vorbemerkung zum Abschnitt »Die Anerkennung der Religionsfreiheit – eine kopernikanische Wende«, in: Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Aufl., fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 193–195, hier 193, URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC [Zugriff vom 01.12.2015]).

639 Böckenförde plädierte bereits 1957 in einem seinerzeit diskussionsträchtigen Aufsatz für »die Bejahung der pluralistischen Gesellschaft und damit eines nicht institutionell christlichen Staates« durch die katholische Kirche sowie ihre Bereitschrift, die eigenen Gläubigen »zur vollen politischen Mündigkeit« zu entlassen und darüber hinaus »zu allen politischen Gruppen in gleicher Weise Kontakt« zu suchen. Die liberale und demokratische Ordnung solle mithin als Chance begriffen werden, »christliche Werte und Überzeugungen dauerhafter zu sichern als durch vorübergehende, mehrheitsgebundene und darum stets umkämpfte Institutionalisierungen«, d.h. jenseits des politischen Katholizismus und seiner instrumentellen Ambivalenz, mit der er an der Demokratie partizipierte, nämlich im Sinne der seine Glaubwürdigkeit infrage stellenden Haltung eines »die Demokratie gebrauchen, solange die Mehrheit erreicht wird, im Falle des

und die ihm vorausgesetzten Freiheitsrechte des Menschen, etwa die Religionsfreiheit, als solche und nicht nur im Sinne einer wahrzunehmenden Chance anerkennt.[640] Die Erklärung *Dignitatis Humanae* des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit ist daher als eine »kopernikanische Wende« der katholischen Kirche zu verstehen,[641] mit der »das Recht der Wahrheit und der Anspruch der individuellen Freiheit, die im kirchlichen Denken lange gegeneinander standen, auf dem Boden des (naturrechtlich und theologisch begründeten)

Unterliegens aber sich auf die naturrechtliche Position zurückziehen und auf ihre inkommensurable Stellung verweisen.« Ders., Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche, zuerst in: Hochland 50 (1957/58), 4–19; wieder abgedruckt in: Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Aufl., fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 9–25, Zitate 24 bzw. 23, URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC (Zugriff vom 01.12.2015). Zur Diskussion vgl. die im selben Band dokumentierte Debatte von Ders./Hermann-Josef Spital, Noch einmal: Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche. Eine Kontroverse, in: Böckenförde, Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Aufl., fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 27–49. Vgl. dazu auch Böckenförde/Gosewinkel, »Beim Staat geht es nicht allein um Macht« (wie Kap. 2, Anm. 49), insb. 392–407.

640 Dieses Votum zugunsten der Hinnahme des freiheitlichen, religiös-weltanschaulichen Staates, diesen als Chance zu begreifen, steht im Zusammenhang mit der Mitwirkung Böckenfördes an innerkatholischen Debatten, an denen er auch in anderen Fragen mit maßgeblichen Beiträgen partizipierte bzw. diese teils selbst initiierte. Dies gilt etwa für die bereits erwähnte Debatte um die atomare Bewaffnung der Bundeswehr, in der Böckenförde gemeinsam mit Robert Spaemann gegen die Versuche Gustav Gundlachs, den Krieg überhaupt und zumal die Verwendung von Atomwaffen in gewissen Grenzen als sittlich gerechtfertigt zu verteidigen, argumentierte mit: Böckenförde/Spaemann, Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre (wie Kap. 4, Anm. 238). Vgl., diese Position erneut bekräftigend, Dies., Christliche Moral und atomare Kampfmittel, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Aufl., fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 85–110, URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC (Zugriff vom 01.12.2015). Darüber hinaus erwähnenswert ist Böckenfördes Beitrag zu einer Debatte um das Verhalten des deutschen Katholizismus und der katholischen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus, der im Frühjahr 1961 gleichfalls im »Hochland« erstpubliziert wurde, vgl. Ders., Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung, in: Hochland 53 (1961), 215–239, wieder abgedruckt in Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Aufl., fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 115–143, URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC (Zugriff vom 01.12.2015). Vgl. dazu dann wiederum Ders., Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Stellungnahme zu einer Diskussion, in: Hochland 54 (1962), 217–245, wieder abgedruckt in: Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Aufl., fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 145–176. Zu Böckenfördes intellektueller Positionierung im westdeutschen Nachkriegskatholizismus vgl. zuletzt auch Mark Edward Ruff, Ernst-Wolfgang Böckenförde und die Auseinandersetzungen um den deutschen Katholizismus, 1957–1962, in: Hermann-Josef Große Kracht/Klaus Große Kracht (Hg.), Religion – Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde, Paderborn 2014, 41–75.

641 Vgl. für diese Begriffsverwendung Josef Isensee, Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 138–174, hier 141, URL: http://books.google.de/books?id=fh8RAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Freiheitsrechts der Person miteinander versöhnt« werden, ungeachtet des Festhaltens am Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens.[642] Böckenförde spricht hier gar von einem Stück politischer Theologie, mit welchem dem säkularisierten Staat eine genuin religiöse Legitimation zuwachse; das Bekenntnis zu ihm werde geradezu zu einem Teil der kirchlichen Lehre selbst.[643] Das Konzept des säkularisierten und religiös-weltanschaulich neutralisierten Staates, zumindest insoweit es seine Neutralität als offen begreift und nicht im Sinne des Laizismus auf eine Zurückdrängung religiöser Elemente aus dem öffentlichen Raum und der Gesellschaft insgesamt hinwirkt, ist daher als eine sittliche Idee zu verstehen, die ihrerseits – jedenfalls aus christlicher und näherhin katholischer Perspektive – Wertschätzung und Zustimmung verdiene. Durch die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit sei dies für den Bereich der katholischen Kirche positiv geleistet worden.[644]

In diesem Punkt darf man Böckenfördes skeptisch insinuierte Frage, ob denn der säkularisierte Staat ohne Weiteres auf religiös bedingte Motivations- und Bindungskräfte verzichten könne[645] – wie auch seine umgekehrte, »nicht nur rhetorisch« gemeinte Frage, ob nicht der christliche Glaube durch die institutionelle Trennung von Politik und Religion im säkularisierten Staat »zum Verlust seiner Weltwirksamkeit und möglichen Geschichtsmächtigkeit« verurteilt sei,[646] durchaus als Ausdruck eigener Unsicherheit verstehen. Das Prinzip der Menschenwürde etwa, wie es in Art. 1 Abs. 1 des Grundgesetzes verankert und als erster Zweck und erste Aufgabe des deutschen Staates in kategorischer Weise bestimmt ist, verweist auf eine über den Zusammenhang der positiven Rechtsordnung hinausweisende sittliche Verankerung.[647] Und obschon dieser Menschenwürdebegriff gegenüber

642 Böckenförde, Einleitung [zur Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils] (wie Kap. 3, Anm. 324), 231; vgl. auch detailliert über die Toleranzlehre der katholischen Kirche 232–235.

643 Vgl. Ders., Der säkularisierte Staat (wie Kap. 4, Anm. 505), 20–23.

644 Böckenförde schreibt dies einer Veränderung von Glaubenslehren und somit auch des Glaubens selbst durch die Vernunft zu, vgl. Ders., Der säkularisierte, religionsneutrale Staat als sittliche Idee (wie Kap. 2, Anm. 188).

645 Vgl. Ders., Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (wie Kap. 2, Anm. 192), 113.

646 Vgl. Ders., Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (wie Kap. 2, Anm. 192), 111.

647 Vgl. dazu Ernst-Wolfgang Böckenfördes am 3. September 2003 in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« publizierte scharfe Kritik an der von Matthias Herdegen erarbeiteten Neukommentierung von Art. 1 Abs. 1 GG für den von Theodor Maunz und Günter Dürig 1958 begründeten Grundgesetz-Kommentar, in welchem Herdegen im Unterschied zu dem bis anhin in der Loseblattsammlung des *Maunz/Dürig* verbreiteten Kommentar von Günter Dürig die begriffliche Verknüpfung des Prinzips der Menschenwürde mit einer dem positiven Recht vorgelagerten Sittlichkeit löste, die von Dürig geprägte sogenannte Objektformel zunächst aufgab und umstandsbezogene Differenzierungen im Maß des Schutzes der Menschenwürde für möglich befand, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Würde des Menschen war unantastbar. Zur Neukommentierung der Menschenwürdegarantie des Grundgesetzes, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2006, 379–388, sowie erneut Ders., Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2006, 407–419. Vgl. dazu ferner auch Ernst-Wolfgang Bö-

verschiedenen Menschenbildern, wie etwa einem aristotelischen, einem christlichen oder auch einem individualistischen prinzipiell offen bleibe,[648] vermag Böckenförde dem Votum Spaemanns für die Unverzichtbarkeit einer christlichen Begründung der Menschenwürde zumindest insoweit beizupflichten, als ein alternativer tragfähiger Begründungsansatz nicht ersichtlich sei und die religiös-theologische Begründung der Menschenwürde so immerhin eine *praktische* Notwendigkeit, wenn auch keine logisch-begriffliche behalte.[649] Die Tatsache, dass über Jahrzehnte hinweg »der christliche Glaube als Orientierungspunkt und Lebensmacht tatsächlich wirksam und wenig angefochten war«, habe möglicherweise überdeckt, dass der religiös-weltanschaulich neutralisierte Staat letztlich auch für diese ihn entscheidend stützende und legitimierende Kraft nicht eintreten könne.[650]

Gleichwohl ist das sogenannte Böckenförde-Diktum nicht dazu geeignet, um als autoritative Quelle und gleichsam höchstrichterliche Anerkenntnis der Behauptung zu dienen, dass schließlich auch der säkulare freiheitliche Staat ohne Religion nicht auskomme und vital auf sie angewiesen sei. Freilich belegt es ebenso wenig das Gegenteil, sondern ist mit der Feststellung verbunden, dass Religion und religiöser Glaube wesentlich zu der Gesamtheit einer Staat und Politik vorausliegenden, von ihnen weder zu schaffenden noch zu reproduzierenden sittlich-ethischen Substanz gehören, auf welche diese angewiesen blieben. Böckenfördes Skepsis, ob und inwieweit der freiheitliche Staat auch ohne ein hinreichendes religiöses Verständnisfundament wirklich erhaltbar sei und sein damit verbundenes Eintreten für die rückhaltlose Anerkennung der liberalen Demokratie auch aus religiösen Gründen, wie er sie in binnenkatholischen Diskursen vertritt, spiegeln seine Sorge um diesen freiheitlichen Staat. Sie münden in diesem Punkt gleichwohl nicht in das durch den Verweis auf eine scheinbar offene empirische Frage kaum verdeckte Nein Robert Spaemanns.

Zur potentiell integrierend-legitimierenden Wirkung von Religion – und ihren komplementären potentiell desintegrierend-delegitimierenden Effekten – kommt für Böckenförde jedoch noch ein weiterer wesentlicher Punkt hinzu. Indem er nämlich mit Hegel und so implizit auch mit Ritter nach der Sittlichkeit des freiheitlichen, säkularisierten Staates fragt, nach dessen Verankerung in einer ethisch-sittlichen Substanz der Gesellschaft sowie nach der Möglichkeit der Aktualisierung und Beständigkeit dieses den Staat tragenden Fundaments, verdeutlicht sich auch, dass es ihm nicht allein darum geht, den Staat der modernen Welt

ckenförde, Vom Wandel des Menschenbildes im Recht, in: Ders., Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht. Aufsätze, Frankfurt a.M. 2011, 13–52, insb. 37f.; dort – zu einem Zeitpunkt noch vor Herdegens Neukommentierung – spricht Böckenförde von einer bewussten »meta-positiven Fundierung der Subjektstellung des einzelnen im positiven Recht« in Konsequenz des Nationalsozialismus, Zitat 37.

648 Vgl. Ders., Vom Wandel des Menschenbildes im Recht (wie Kap. 4, Anm. 547), 49f.

649 Vgl. Böckenfördes Beitrag zur Diskussion über den Vortrag von Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde (wie Kap. 2, Anm. 175), 314f.

650 Böckenförde, Vom Wandel des Menschenbildes im Recht (wie Kap. 4, Anm. 547), 40f.

als einen Ort zu begreifen, in dem sich einzelne Individuen in beliebiger Weise in ihrer Freiheit entfalten können.[651] Die von Böckenförde mit Hegel gezogene Differenz zwischen »Not- und Verstandesstaat« und sittlichem Staat verweist auf das Maß, mit dem der Staat bei Anerkennung bürgerlicher Freiheiten und der faktisch bestehenden Pluralität individueller Lebensentwürfe die Aufgabe übernimmt, an einer inhaltlichen Orientierung dieser Freiheit mitzuwirken. Dahinter steht die Absicht, die ihm als Zweckbestimmung vorgegebene Selbstverwirklichung des Einzelnen nicht lediglich als »ziellose Emanzipation« und inhaltliche Beliebigkeit hinzunehmen; Selbstverwirklichung sei vielmehr qualitativ als Möglichkeit zu Selbstbestimmung und positiver Identifikation des Individuums zu verstehen.[652] Böckenförde beschreibt die moderne Lebenswelt dementsprechend wie folgt:

> Die Menschen haben, religiös-weltanschaulich, geistig-ethisch und geistig-kulturell in Freiheit gesetzt, zwar viele und weit ausgreifende Wahlmöglichkeiten. Aber es fehlt ihnen das Standhafte, der verankernde Bezugspunkt eigener Identität, von dem aus die unterschiedlichen Möglichkeiten allererst sinnvoll beurteilt und dann ausgewählt werden können.[653]

Im Ergebnis bewegt sich dieser sittliche Staat in seinen Aktivitäten in dem schmalen Raum zwischen dem lediglich formale Bedingungen bürgerlichen Zusammenlebens gewährleistenden »Not- und Verstandesstaat« einerseits und einer seinem freiheitlichen Charakter unangemessenen Übergriffigkeit gegenüber den Bürgern, sofern der Staat eine bestimmte Auffassung gemeinsamer Sittlichkeit oktroyieren würde. Diese Grenzen der ihm vorgegebenen Freiheitlichkeit überschritte insbesondere auch ein Staat, der von seinen Bürgern – nicht zuletzt auch von seinen Beamten – über ein ihm zustehendes Maß der Erwartung von Loyalität und Treue im individuellen Verhalten auch gesinnungsmäßige Zustimmung erwartete.[654] Böckenförde spricht in diesem Zusammenhang von einer »schützenden und stützenden Funktion« des Staates, der zwar weder eine bestimmte politische Gesinnung noch einen Glauben oder eine Weltanschauung als seine Grundlage von den Bürgern einfordere, die ihm als Konsensbasis zugrunde liegende Sittlichkeit also nicht selbst konstituiere, der dennoch aber daran interessiert sei und mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln darauf hinwirke, »daß die so freigesetzte Subjektivität der einzelnen sich [nicht] selbst verliert, in inhaltloser Beliebigkeit untergeht«.[655] Dass ihm die Kompetenz, bestimmte geistig-sittliche Grundhaltungen unmittelbar durchzusetzen, nicht zustehe, bedeute nicht, »daß der Staat

651 Vgl. Ders., Der Staat als sittlicher Staat (wie Kap. 4, Anm. 387); vgl. dazu auch Kleger/Müller, Mehrheitskonsens als Zivilreligion? (wie Kap. 4, Anm. 349), 231–236.
652 Vgl. Böckenförde, Der Staat als sittlicher Staat (wie Kap. 4, Anm. 387), 23f.
653 Ders., Vom Wandel des Menschenbildes im Recht (wie Kap. 4, Anm. 547), 41.
654 Vgl. Ders., Der Staat als sittlicher Staat (wie Kap. 4, Anm. 387), 24–26.
655 Ders., Der Staat als sittlicher Staat (wie Kap. 4, Anm. 387), 31.

zur Untätigkeit verurteilt ist«.[656] Vielmehr versuche er durch die Achtung des Gewissens der Einzelnen, durch die Gewährleistung eines freien geistig-kulturellen Lebens,[657] im Bereich der Kultur- und Medien-,[658] der Schul- und Bildungspolitik[659] sowie schließlich durch Kooperation mit nichtstaatlichen Institutionen, wie etwa den christlichen Kirchen, »Haltepunkte, institutionelle[.] Verformungen und normative[.] Stützen« zu etablieren, »an denen die allgemeinen geistigen und sittlichen Haltungen, die vorhanden sind, sich festmachen können, öffentliche Relevanz erlangen und gegenüber den individualistisch-funktionalen Bewegungskräften der Erwerbs- und Leistungsgesellschaft Rückhalt und Bestätigung finden.«[660] Nichtsdestoweniger bleibt diese schützende und stützende Tätigkeit des Staates aber auf eine lebendige bürgerliche Sittlichkeit verwiesen, eben darauf, dass es etwas zu schützen und zu stützen gibt. Denn Voraussetzung der Wirksamkeit dieser Aktivitäten ist es, »daß bei den einzelnen und in den Lebenskreisen der Gesellschaft geistig-sittliche Grundhaltungen, Orientierung an Vernunft und sittlichem Grundgefühl vorhanden sind.«[661] Andernfalls – wie es bereits das Böckenförde-Diktum zum Ausdruck bringt – vermag es der Staat nicht, diese Sittlichkeit durch eigene Maßnahmen herzustellen oder zu regenerieren, jedenfalls nicht ohne seinen freiheitlichen Anspruch darüber preiszugeben. Und Böckenförde lässt keinen Zweifel daran, dass der Staat dies im Zweifel schließlich, um seines Überlebens als politischer Einheit willen, tun würde.[662] Freiheitlichkeit und Sittlichkeit des Staates sind aufeinander verwiesen: Bildet die Anerkennung bürgerlicher Freiheit den Rahmen und das sittliche Fundament des Staates, so ist zugleich das Bestehen dieses sittlichen Fundaments Voraussetzung für die Freiheitlichkeit des Staates.[663]

656 Ders., Der Staat als sittlicher Staat (wie Kap. 4, Anm. 387), 32. Was Böckenförde zufolge im Übrigen nicht impliziert, dass der Staat »nicht in der Lage oder nicht befugt wäre, Grundeinstellungen und Orientierungen, die er als freiheitlicher Staat nicht von sich aus auferlegen und hoheitlich anordnen darf, soweit sie vorhanden sind, generell zu fördern, zu stützen und zu schützen und Raum für ihre (Neu-)Bildung zu schaffen.« Ders., Vom Wandel des Menschenbildes im Recht (wie Kap. 4, Anm. 547), 41, Anm. 71.

657 Ders., Der Staat als sittlicher Staat (wie Kap. 4, Anm. 387), 32.

658 Vgl. Ders., Der Staat als sittlicher Staat (wie Kap. 4, Anm. 387), 32, Anm. 45.

659 Vgl. Ders., Der Staat als sittlicher Staat (wie Kap. 4, Anm. 387), 32–34.

660 Ders., Der Staat als sittlicher Staat (wie Kap. 4, Anm. 387), 35.

661 Ders., Der Staat als sittlicher Staat (wie Kap. 4, Anm. 387), 36.

662 Dazu Böckenförde weiter: »Wenn Hegel sagt, daß der Geist eines Volkes im Staat sich ausspricht und seine Wirklichkeit hat, daß er sich in der Verfassung und den Gesetzen des Staates bestimmt und bestätigt, dann bedeutet dies nicht, gerade für Hegel nicht, daß dieser Geist, […] wenn er seine Lebendigkeit verliert und zerfällt, vom Staat wieder geschaffen oder gar ersetzt werden kann. Es bedeutet vielmehr, daß der Staat dann ›in der Luft steht‹ und seine Zuflucht zur kollektiven Lenkung des Bewußtseins der Individuen von seinen Überlebensinteressen her nehmen muß. Mit dem Staat als Reich der Vernunft hat das nichts mehr zu tun.« Ders., Der Staat als sittlicher Staat (wie Kap. 4, Anm. 387), 37.

663 Organisatorisch impliziert dies für Böckenförde die Notwendigkeit, ein Verfahren zu finden, mit dem individuelle bürgerliche Freiheit und Selbstverwirklichung mit staatlicher Entscheidungsgewalt und Herrschaftsausübung vermittelt werden können, sodass die einzelnen Bürger Letztere »nicht als etwas Fremdes, von außen Gegenübertretendes, sondern als Vereinigung der

Die Religion ist somit auch für Böckenförde eine wesentliche Kraft, die als Staat und Recht vorausliegend dazu beitragen kann, positive und negative bzw. objektive und subjektive Freiheit in einer Weise zu vermitteln, der es um das Selbstseinkönnen des Menschen geht, das heißt um »Verwirklichung und Gestaltwerdung des eigenen Wesens und der Individualität«. Ohne Bindungen sittlich-ethischer Art sowie ohne Bezug auf eine Gemeinschaft sei dies nicht möglich.[664] Diese Vermittlung verweist Böckenförde zufolge auf eine von Institutionen und einem bestimmten Freiheitsbewusstsein geprägte Lebenswirklichkeit, mit deren Hilfe die Inhalte dieser Freiheitsverwirklichung gegenwärtig gehalten werden; es geht Böckenförde dabei letztlich um nichts anderes als das von Ritter geschilderte Entzweiungsproblem mit seinen Implikationen für die Frage der menschlichen Freiheit: Es geht um eine Verwirklichung menschlicher Freiheit, die diese Verwirklichung als sittlichen Zweck dem handelnden Bewusstsein gegenwärtig hält und dem Verhältnis von negativer und positiver Freiheit gerecht wird. Dies allerdings könnten der Staat und das Recht nicht aus eigenen Mitteln leisten, sondern sie blieben darin von ihnen vorausliegenden Kräften abhängig. Unter diesen steht die Religion zwar nicht alleine, doch zuvörderst in einer Reihe mit anderen: »Von Bedeutung sind vor allem die Religion als eine auch die Sitten prägende Kraft, Bildung und Erziehung sowie die Präsentation der in einem Volk als sein Geist lebendigen Kultur- und Vernunfttradition in und durch öffentliche Institutionen.«[665]

Ob und inwieweit seine Bürger jedoch ihren religiösen Glauben leben und aus diesem heraus den liberalen, säkularisierten Staat affirmieren, sich zur Teilhabe an ihm bereitfinden, sodass dieser dies als tragenden Grund seines Bestehens voraussetzen kann, hat der Staat nicht in der Hand. Allerdings gelte doch:

> Was der Staat freilich tun kann und auch tun sollte, ist, daß er Religion und religiöse Lebenskraft, soweit sie tatsächlich vorhanden sind, stützt und schützt; schützt auch vor Anfeindungen und Verunglimpfungen, die über freie und offene, auch religionskritische Diskussion und Auseinandersetzung hinausgehen. Dies ist mit der geforderten religiös-weltanschaulichen Neutralität durchaus vereinbar. Auch mein meistzitierter Satz, der zuweilen mißinterpretiert wird, steht dem nicht entgegen.[666]

individuellen Willen zu einem allgemeinen Willen erscheinen und erleben«; Ders., Der Staat als sittlicher Staat (wie Kap. 4, Anm. 387), 20. Dies geschehe letztlich durch die demokratische Teilhabe am staatlichen Handeln: »Das Wesen dieses Staates liegt eben darin, daß das Allgemeine von den Individuen nicht getrennt, sondern verbunden ist mit der vollen Freiheit und Besonderheit der Individuen«, wie Böckenförde im Anschluss an Hegel bemerkt (Böckenförde, Der Staat als sittlicher Staat [wie Kap. 4, Anm. 387], 2020f. sowie 21, Anm. 21; vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts [wie Kap. 2, Anm. 26], § 260, 406f.). Nur der demokratische Prozess biete die Möglichkeit, den Staat als sittlichen Staat zu verwirklichen, vgl. Böckenförde, Der Staat als sittlicher Staat, 38–40.

664 Vgl. dazu Ders., Freiheit und Recht, Freiheit und Staat, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2006, 42–57, hier insb. 47.

665 Ders., Freiheit und Recht, Freiheit und Staat (wie Kap. 4, Anm. 664), 48.

666 Ders., Der säkularisierte Staat (wie Kap. 4, Anm. 505), 26.

Böckenfördes Blick in die Zukunft ist daher durchaus skeptisch: »Der Staat kann mithin nur noch recht begrenzt und für die Zukunft mit abnehmender Tendenz auf die christliche Religion als gemeinsam verbindende und ein tragendes Ethos vermittelnde Kraft bauen.«[667]

4.4.2 Die unverfügbaren Voraussetzungen der freiheitlichen Demokratie: Eine Zusammenfassung der differenzierten Sichtweisen im Kreis um Joachim Ritter

Unabhängig davon, wie nun das mit dem Namen Ernst-Wolfgang Böckenfördes eng verknüpfte Diktum in den Zusammenhängen seines eigenen Denkens zu verstehen und exegetisch angemessen zu interpretieren wäre,[668] ist es in den verschiedenen Verständnisvarianten, die es in Anknüpfung an andere theoretische Ansätze gewinnen kann, geeignet, Differenzen und Differenzierungsdynamiken innerhalb der Konstellation um Joachim Ritter sichtbar zu machen. Diese Offenheit des Böckenförde-Diktums in seiner von den publizistischen und theoretischen Intentionen seines Autors gelösten Form gegenüber verschiedenen, affirmativen wie ablehnenden, Rezeptionsstrategien dürfte zu einem guten Teil zu seinem Erfolg in bundesdeutschen Theoriedebatten beigetragen haben. Im Falle Joachim Ritters selbst und der hier in Rede stehenden Teilnehmer seines Collegium Philosophicum ist dabei zunächst ein ihnen gemeines Implikat unzweideutig festzuhalten: Der liberale und demokratische Rechtsstaat der modernen Welt, der auf seinem Boden entfaltete Begriff humaner Freiheit sowie das Selbstverständnis dieser Epoche sind jedenfalls nicht aus einem kategorischen Bruch mit Herkunft und Tradition zu verstehen, aus dem Versuch, die Kräfte, welche die Gegenwart an die Vergangenheit binden, abzuschütteln oder gar ihre überständigen Reste in aller Konsequenz abzuschneiden. Selbst bei Odo Marquard, der diesbezüglich am weitesten geht, bleiben Gegenwart und Zukunft pragmatisch auf die Vergangenheit verwiesen; es ist dem Menschen schlicht nicht genug Lebenszeit gegeben, sie restlos abzuschütteln. Erst aus der Einsicht in eine Verknüpfung von moderner Selbstbestimmung und Selbstbehauptung des Menschen mit in die neuzeitliche Epoche hineinragenden, prinzipiell irreduziblen Überständen von Herkunft und Tradition, namentlich religiösen Einstellungen und Überzeugungen, ergibt sich überhaupt die Relevanz der Böckenfördeschen Fragestellung: »Woraus lebt der Staat, worin findet er die ihn tragende, homogenitätsverbürgende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit, deren er bedarf,

667 Ders., Der säkularisierte Staat (wie Kap. 4, Anm. 505), 27.

668 Zur autorintentionalen Deutung des Diktums vgl. den Beitrag von Ders., »Der freiheitliche säkularisierte Staat…«, in: Susanna Schmidt/Michael Wedell (Hg.), »Um der Freiheit willen…«. Kirche und Staat im 21. Jahrhundert. Festschrift für Burkhard Reichert, Freiburg/Basel/Wien 2002, 19–23.

nachdem die Bindungskraft aus der Religion für ihn nicht mehr essentiell ist und sein kann?«[669]

Der im Jahr 1930 geborene Ernst-Wolfgang Böckenförde studierte ab dem Wintersemester 1949/1950 in Münster, nahm persönlich jedoch erst ab 1955/1956 an Sitzungen des Collegium Philosophicum teil.[670] Insofern gehört er, und nicht allein in disziplinärer Hinsicht, nicht zu jener älteren Generation philosophischer Schüler Joachim Ritters um Lübbe, Marquard, Rohrmoser und Spaemann. Vielmehr kam er mit Ritter erst in dessen nachtürkischer Phase in Kontakt, in welcher Ritters vormalige Ambivalenz von Kulturpessimismus und Aufgeschlossenheit gegenüber der Moderne sich zugunsten Letzterer aufgelöst hatte. Böckenförde repräsentiert als in der Diaspora aufgewachsener Katholik und studierter Jurist in besonderer Weise die häufig betonte persönlich-biographische und disziplinäre Pluralität des Collegium Philosophicum.[671] Dass er in Bezug auf die Kontakte Ritters etwa zu Carl Schmitt oder auch zu Ernst Forsthoff von einigem konstellatorischen Gewicht für den Kreis des Collegium Philosophicum war, konnten wir bereits beobachten. Schon aus diesen biographischen Umständen heraus kommt daher die in der Literatur getroffene Feststellung nicht von Ungefähr, das Böckenförde-Diktum biete gleichsam eine prägnant reformulierte und rechtsphilosophisch interessierte Zuspitzung von Erkenntnissen der von Joachim Ritter formulierten Theorie der modernen Gesellschaft.[672]

Der freiheitliche, säkularisierte Staat, von dem Böckenförde spricht, ist eben der Staat, der die Entzweiung von Subjektivität und Gesellschaft, wie sie Ritter mit Hegel rekonstruiert, zur Voraussetzung hat, ja aus dieser Entzweiung vermittelt durch einen Säkularisationsprozess erst hervorgegangen ist. Dieser Staat fußt seiner Zweckbestimmung nach auf der Anerkennung und Wahrung jener Emanzipation, mit der sich die Bürger in ihrer Gesamtheit, symbolisch markiert durch das Ereignis der Französischen Revolution, aus die Gesellschaft vormals insgesamt bestimmenden und integrierenden Konzepten des Wahren, Guten und Schönen – namentlich der (christlichen) Religion – gelöst haben. Die Sphäre der Subjektivität ist modern als selbständig und autonom unhintergehbar vorausgesetzt; entsprechend stellt Böckenförde ganz im Sinne Ritters fest:[673] »Es führt kein

669 Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (wie Kap. 2, Anm. 192), 111.

670 Vgl. Ders./Gosewinkel, »Beim Staat geht es nicht allein um Macht« (wie Kap. 2, Anm. 49), 351–353.

671 Vgl. etwa bei Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), 36f., und bei Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 18.

672 Vgl. Ders., Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 445f.

673 Ritter wird als Entzweiungstheoretiker und Hegel-Interpret verschiedentlich bei Böckenförde zitiert, so auch im Aufsatz über »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation« (wie Kap. 2, Anm. 192; dort 113, Anm. 49). Ritters Entzweiungstheorie macht sich Böckenförde zur Beschreibung der europäischen Gesellschaften infolge der Französischen Revolution auch an anderer Stelle zu eigen, so etwa in seinem Vortrag »Die Historische Rechtsschule und das Problem der Geschichtlichkeit des Rechts« aus dem Jahr 1964 (abgedruckt in: Ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2006, 9–41, hier 22f.) oder auch im Aufsatz »Freiheit und Recht, Freiheit und Staat« (wie Kap. 4, Anm. 664).

Weg über die Schwelle von 1789 zurück, ohne den Staat als die Ordnung der Freiheit zu zerstören«.[674]

Aber auch das weitergehende Bestreben Böckenfördes, den freiheitlichen, säkularisierten Staat der Gegenwart als sittlichen Staat zu bestimmen, entspricht, in erster Linie entlang einer Hegel-Deutung entfaltet,[675] ersichtlich dem gleichartigen Anliegen Joachim Ritters. Dieser sittliche Staat ist der individuelle Freiheit und autonomen Selbstvollzug der bürgerlichen Gesellschaft mithilfe bestehender Institutionen schützende und stützende Staat der Vermittlung von Subjekt und Gesellschaft, wie ihn auch Ritter denkt. Dass Böckenförde ihn sowohl im Gegensatz zu der von Carl Schmitt gegebenen Todeserklärung des Staates[676] als auch gegen eine sich auf bloß funktionale Aspekte beschränkende Bestimmung des Staates festhält, die diesen als bloßen Agenten von Frieden, Sicherheit und Interessenausgleich beschreibt,[677] hebt Böckenförde mit Ritter sowohl gegen Schmitt ab als auch gegen die das Anliegen Ritters tendenziell reduzierende Bestimmung des Staates als – mit Odo Marquard – eines »Hüters der Entzweiung«. Denn obschon er das Argument anerkennt, ein über solche Funktionsträgerschaft hinausreichender Staat könne das Primat der individuellen Freiheit gefährden, ist es Böckenförde darum zu tun, den modernen Staat als einen Staat zu vergegenwärtigen, der ein ethisches und sittliches Fundament aufweist, von dem er – um seiner selbst willen – nicht zu lösen ist. Insofern hat dieser Staat die Struktur der Entzweiung als Rahmen bürgerlicher Freiheit zwar zu hüten und zu bewahren, er hat aber zugleich – in den Grenzen seiner Freiheitlichkeit – dafür Sorge zu tragen, dass diese Struktur als Ganzes zum Ort einer Verwirklichung bzw. Aktualisierung ethisch-sittlicher Substanz wird bzw. dieser Ort bleibt. Böckenfördes besondere Aufmerksamkeit für das Verhältnis von Staat und Religion bzw. verschiedener Religionsgemeinschaften unter den Bedingungen dieser in seiner Entzweiung sittlich vermittelten Moderne bedeutet eine Variation der Entzweiungsthematik, die wir in Ansätzen auch bei Ritter selbst beobachten konnten. Sein Engagement in innerkirchlichen und binnenkatholischen Debatten insbesondere der 1950er und 1960er Jahre reflektiert dabei die Einbindung in den Kreis um Ritter nicht nur in

674 Ders., Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (wie Kap. 2, Anm. 192), 113.

675 Vgl. Ders., Der Staat als sittlicher Staat (wie Kap. 4, Anm. 387).

676 »Die Epoche der Staatlichkeit geht jetzt zu Ende. Darüber ist kein Wort mehr zu verlieren.« Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen (wie Kap. 3, Anm. 166), Vorwort, 10; vgl. Böckenförde, Der Staat als sittlicher Staat (wie Kap. 4, Anm. 387), 9, dort insb. Anm. 2. Entsprechend bemerkt Jürgen Seifert: »Ernst-Wolfgang Böckenförde, dessen Prägung durch Carl Schmitt unübersehbar war, hat einen Teil des Collegiums in der Hinwendung zu Carl Schmitt beeinflußt; doch er selbst ist nicht ohne Veränderung aus dem Gespräch mit Joachim Ritter und der durch Ritter beeinflußten erneuten Beschäftigung mit Hegel hervorgegangen. Nicht nur Böckenfördes heutiges Hegel-Verständnis, sondern auch der eigene Aspekt seines verfassungstheoretischen Denkens ist ohne Joachim Ritter nicht denkbar«. Vgl. Seifert, Joachim Ritters ›Collegium Philosophicum‹ (wie Kap. 2, Anm. 32), insb. 193f.

677 Vgl. Böckenförde, Der Staat als sittlicher Staat (wie Kap. 4, Anm. 387), 10, was selbstverständlich nicht bedeutet, Böckenförde würde bestreiten, dass dieser Staat ein zu bestimmten Zwecken vom Menschen gemachter wäre (vgl. 12).

personeller Hinsicht. Vielmehr ist die skeptische bis kritische Haltung Böckenfördes gegenüber der katholischen Kirche, soweit es ihre Haltung zur liberalen Demokratie anbetrifft sowie die paternalistischen Vorbehalte des Klerus im Verhältnis zur Autonomie der Gläubigen in politischen und gesellschaftlichen Fragen, Ritters Kirchenkritik, ungeachtet ihrer nur marginalen Stellung in dessen Werk, in vielen Punkten analog. Schon Böckenfördes früher, im katholischen Deutschland wirkungsreicher Artikel aus dem Jahr 1957, »Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche«, und nicht anders sein Aufsatz über »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation« fordert der katholischen Kirche und ihren Gläubigen eine Liberalität nicht nur im Inneren (was etwa Autoritätsprätentionen der Bischöfe über den Bereich katholischer Glaubens- und Morallehre hinaus im Feld weltlicher politischer Präferenzen der Gläubigen angeht), sondern auch im Außenverhältnis ab, eine über Indifferenz qualitativ hinausgehende Wertschätzung der freiheitlichen Demokratie, die diese als weltlichen Ort ihres religiösen Wirkens anerkennt und ihr so – umgekehrt – sie legitimierend zuarbeitet. Diese Position Böckenfördes bildet den Hintergrund seiner Reaktionen auf die Verhandlungen des Zweiten Vatikanischen Konzils um die kirchliche Anerkennung der Religionsfreiheit.

Zusammenfassend bietet das sogenannte Böckenförde-Diktum gewissermaßen eine politisch-theoretisch akzentuierte Summe der Überlegungen Ritters, im Ausgang von der Entzweiungsstruktur der modernen Welt, den Zwecken, Aufgaben und Grenzen staatlichen Wirkens und schließlich auch der Diagnose einer latenten und inhärenten Fragilität des freiheitlichen, säkularisierten Rechtsstaats. Letzterer ist nicht unmittelbar durch generelle Lösungen oder Antworten beizukommen, der Staat ist ihr allerdings auch nicht durch eine schlechterdings unvermeidliche Passivität hilflos ausgeliefert. Der Frage, »Worauf stützt sich dieser Staat am Tag der Krise?«,[678] ist mithin im Sinne Böckenfördes wie Ritters politisch und juridisch durch eine auf die sittliche und institutionelle Vermittlung individueller freier Selbstverwirklichung und der auf die Vernunft dieser Selbstverwirklichung angewiesenen, auf diese Freiheit gegründeten Staatstätigkeit zu begegnen, das heißt letztlich durch die Vermeidung von Krisen und Ausnahmefällen. Dieses Bewusstsein für die strukturelle Krisenanfälligkeit der liberalen Demokratie verbindet Böckenförde insbesondere mit Hermann Lübbe, dem das Konzept der Zivilreligion dazu dient, eine genuin religiöse Weise des Umgangs mit dieser strukturellen Kontingenz zu verteidigen – religiös im Sinne einer Kontingenzbewältigung: Jene Voraussetzungen seiner selbst, welche der freiheitliche, säkularisierte Staat nicht zu garantieren vermag, bilden das Unverfügbare, zu welchem er sich zivilreligiös anerkennend verhält. Bei Böckenförde findet sich zwar eine dezidierte Kritik des Konzepts der Zivilreligion, die sich insbesondere am illiberalen Charakter gesinnungsmäßiger Loyalitätsforderungen stört, wie sie etwa mit dem Konzept der *religion civile* bei Rousseau verbunden sind. Der mittels Zivilreligion vollzogene Zu-

678 Ders., Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (wie Kap. 2, Anm. 192), 113.

griff der politischen Gemeinschaft auf innere Dispositionen, auf das Gewissen der einzelnen Bürger sowie, damit verbunden, die Ausschaltung der Möglichkeit zum inneren Vorbehalt, beschreitet einen Weg, in dem der Staat das ihm zugrunde liegende Prinzip der Freiheit bereits hinter sich lässt. Im Unterschied dazu beruht die Konzeption der Zivilreligion bei Hermann Lübbe allerdings, wie gesehen, auf freiwilliger Zustimmung, und ihr liegt überdies ein erweiterter Religionsbegriff zugrunde, der insbesondere keinen zuspitzenden Gegensatz zwischen Glauben und Vernunft als der Religion korrespondierender psychischer Vermögen impliziert. Die zustimmende Anerkennung existentieller Kontingenzen im Sinne Lübbes ist sowohl dem Individuum als auch der politischen Gemeinschaft aus Vernunftgründen zugänglich, nicht allein aus einer wie auch immer zu verstehenden, möglicherweise gar irrational begriffenen Haltung eines Glaubens und Gottvertrauens. Dieser Begriff von Zivilreligion sieht sich bei Böckenförde allerdings einem Zweifel hinsichtlich seiner Tragfähigkeit ausgesetzt; Lübbes Zivilreligion vermag demzufolge eine ausreichende Antwort auf das im Böckenförde-Diktum angesprochene Problem nicht zu geben, insbesondere jedoch – insofern diese Problemstruktur im Rahmen der freiheitlichen Ordnung als solche nicht aufzulösen ist – vermag sie robustere Mittel und Wege schützender und stützender Staatstätigkeit nicht zu ersetzen, das heißt im Bereich der Religionspolitik zumal nicht die institutionelle Zusammenarbeit des Staates mit einzelnen Religionsgemeinschaften, etwa in Gestalt des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen.

Der im Vergleich zu den Ansätzen Ernst-Wolfgang Böckenfördes wie auch Robert Spaemanns erweiterte begriffliche Rahmen der Religionstheorie Hermann Lübbes ermöglicht es Letzterem auch, den von Böckenförde wie Spaemann bemerkten Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten als normativer Grundlage des freiheitlichen Staates mit religiösen Überzeugungen – im Falle Spaemanns führt diese Position, wie gesehen, sogar dazu, dass er den institutionell säkularisierten Staat in seiner Begründung wieder an die (christliche) Religion zurückkoppelt – in anderer Weise, gegenüber bestimmten, auf partikulare Religionsgemeinschaften verweisenden Inhalten neutraler zu fassen. Lübbe zufolge bedeuten auch die Menschenrechte ein Sich-Verhalten zu kontingenten Gegebenheiten des Lebens im Sinne ihrer Hinnahme, insbesondere zum Dasein als der schlechthinnigen Kontingenz der menschlichen Existenz selbst.[679] Die Menschenrechte entsprechen mit anderen Worten einem für Lübbes Verständnis genuin religiösen Akt, ohne darum inhaltlich an eine bestimmte Religion und ihr Menschenbild, etwa das christliche Konzept einer Gottebenbildlichkeit des Menschen anzuknüpfen. Aus der kontingenzbewältigenden Annahme des Daseins überhaupt folge nämlich

> das kulturelle Verbot der Daseinsbewertung. Die Unbedingtheit dieses Verbots ist der Unbedingtheit, mit der wir dem Faktum unseres Daseins unge-

679 Vgl. Lübbe, Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 297–306.

> fragt und somit konzessionslos uns ausgesetzt finden, genau komplementär. […] In der religiösen Annahme unserer Daseinskontingenz entlasten wir uns von der unlösbaren und daher in ihrem Versuch zu absurden Konsequenzen führenden Aufgabe einer Selbstvalidierung des Daseins. In der Anerkennung von Menschenrechten entlasten wir uns von der politisch unlösbaren und daher in ihrem Versuch gleichfalls zu absurden Konsequenzen führenden Aufgabe, Daseinsrechte nach den höchst unterschiedlichen Graden differenziert zuerkennen zu wollen, in denen wir als Menschen einem Ideal unserer selbst entsprechen.[680]

Auf diese Weise ist mit Lübbe Religion als eine Voraussetzung der Geltung der Menschenrechte zu verstehen, die nichtsdestoweniger auch für Atheisten und konfessionsfreie Bürger anschlussfähig wird, insofern sich diese qua ihres Menschseins vernünftigerweise religiös, das heißt kontingenzanerkennend zu ihrer Existenz verhalten bzw. verhalten sollten. Die von Spaemann explizit vertretene und von Böckenförde auf der Ebene ihrer gesellschaftlichen Implementierung und Durchsetzung zumindest anvisierte enge begriffliche Verknüpfung von (christlicher) Religion und Menschenrechten bzw. insbesondere der Menschenwürde wird dadurch gegenstandslos. Nicht anders als sein Konzept von Zivilreligion interpretiert Lübbe auch in diesem Punkt die von Böckenförde und entschiedener noch von Spaemann geltend gemachte Angewiesenheit des freiheitlichen Staates auf Religion im Lichte seiner Theorie der Religion als Kontingenzbewältigungspraxis in einer Weise, die in der Lage wäre, dieser ihre Anstößigkeit im Auge eines atheistischen oder institutionalisierter Religion gegenüber skeptisch eingenommenen Betrachters zu nehmen, solange er die Lübbesche Religionstheorie akzeptiert. Da das in diesem Sinne spezifisch religiöse Verhältnis des Menschen zu seiner persönlichen Existenz und der der Welt im Ganzen ein über partikulare, etwa christliche Traditionen hinausreichendes Gewicht hat, bleiben Lübbe die von Böckenförde und Spaemann gehegten Befürchtungen angesichts fortschreitender Säkularisierungsprozesse fremd. Was Religion als Kontingenzbewältigungspraxis notwendig macht, werde dadurch nicht infrage gestellt. Stärker wiegt bei Lübbe hingegen die gegen jeden politischen Totalitarismus gemünzte Sorge darum, dass sich der Staat nicht auf ideologischem Wege dazu aufschwinge, sich der Grundlagen seines Bestehens zu bemächtigen. Im Gegensatz dazu erweist sich die Freiheitlichkeit des freiheitlichen, säkularisierten Staates eben in einem anerkennenden Verhältnis zu der Tatsache, dass er über die Gründe des eigenen Bestehens, seine Legitimität, politisch nicht zu verfügen vermag.

Das sogenannte Böckenförde-Diktum beschreibt eine Strukturkonsequenz des freiheitlichen Staates: Dass er nämlich, um der Freiheit willen bestehend, weder die freiheitlich-demokratische Gesinnung seiner Bürger noch deren wie auch immer gedeihliche oder substantiierte Wahrnehmung der ihnen gegebenen Freiheitsräume garantieren kann. Mit anderen Worten: Letztlich kann er sowohl über

680 Ders., Religion nach der Aufklärung (wie Kap. 4, Anm. 22), 301 bzw. 302.

seinen Fortbestand wie auch über seinen Erfolg, was die autonome Selbstverwirklichung von Personen angeht, nicht verfügen. Zweifellos lässt sich von einer Diktatur prinzipiell Ähnliches sagen; auch die Dauer ihres Existierens und die Erfüllung ihrer Zwecke, und gehe es nur um selbstzweckhafte Machtausübung, sind selbstverständlich nicht fraglos verbürgt. Für die auf bürgerliche Freiheit gegründete politische Gemeinschaft spezifisch ist allerdings, dass sie ihrem Selbstverständnis nach auf die Verfügungsgewalt über Gesinnungen, Loyalitäten und Handlungsgründe von Individuen verzichtet. Im Sinne Böckenfördes ist dieser Sachverhalt zunächst theoretisch anzuerkennen. Wenn er sodann den freiheitlichen Staat als einen mit schützenden und stützenden politischen Maßnahmen gegenüber zivilgesellschaftlichen Akteuren wie den Religionsgemeinschaften auftretenden und an den diesen Akteuren verfügbaren Integrationskräften, deren Quellen ihm selbst nicht zugänglich sind, interessierten, sittlichen Staat beschreibt, so stellt dies die Grundlage von Freiheitlichkeit und Säkularität des Staates für sich genommen nicht infrage. Es handelt sich vielmehr um eine Weise des Umgangs dieses Staates mit den seinem direkten Zugriff entzogenen, aber als latent prekär empfundenen Voraussetzungen.

In seinem einige Aufmerksamkeit auf sich ziehenden Dialog mit Joseph Ratzinger, dem damaligen Kardinal und Präfekten der vatikanischen Glaubenskongregation sowie späteren Papst Benedikt XVI., war es Jürgen Habermas, der auf Böckenfördes bekannte Formulierung zurückgriff. Es ging ihm dabei darum, einerseits die Frage nach den Reproduktionsbedingungen staatsbürgerlicher Motivationen aufzuwerfen und andererseits, damit verbunden, die Religion als mögliche motivationale Ressource wider die Gefahr einer von Habermas so bezeichneten »entgleisenden Modernisierung« der Gesellschaft in die Pflicht zu nehmen.[681]

681 Vgl. Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? (wie Kap. 2, Anm. 190); der Bezug auf Böckenförde findet sich dort bereits eingangs (106). Die Ratsamkeit einer Einbeziehung religiöser Gehalte in den Raum vernunftgeleiteter öffentlicher Deliberation hatte Habermas bereits in seiner ebenfalls vielbeachteten Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahre 2001, nur wenige Wochen nach den Terroranschlägen vom 11. September jenes Jahres, thematisiert (vgl. Ders., Glauben und Wissen [wie Kap. 2, Anm. 189]). In der Diskussion über die Bedeutung religiöser Überlieferungen und Überzeugungen im Zusammenhang eines öffentlichen Vernunftgebrauchs hat Habermas im Übrigen, in diesem Punkt insbesondere auch seine Auseinandersetzungen mit den Positionen von John Rawls fortführend, weiter zur Frage der Religion Stellung bezogen, so bspw. in den Aufsätzen: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 119–154, URL: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015063306354 (Zugriff vom 01.12.2015); Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 258–278, URL: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015063306354 (Zugriff vom 01.12.2015); sowie zuletzt: Religion in der Öffentlichkeit in der »postsäkularen« Gesellschaft, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Frankfurt a.M. 2012, 308–327. Vgl. dazu generell Ulrich Willems, Religion und Moderne bei Jürgen Habermas, in: Ders./Detlef Pollack/Helene Basu [u.a.] (Hg.), Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, Bielefeld 2013, 489–526.

Dieser Rekurs auf die Religion als Bündnispartner der politischen Philosophie hat ihm bezeichnenderweise nicht zuletzt von theologischer Seite den Vorwurf eingetragen, Religionen in unangemessener Weise im Kampf gegen bestimmte problematische Aspekte der Moderne zu instrumentalisieren und zu funktionalisieren. Die Religion solle bei ihm als kompensatorisch wirksame Kraft ebendort eintreten, wo es säkularisierten modernen Gesellschaften nicht mehr gelinge, die für die eigenen normativen Grundlagen notwendigen moralischen und motivationalen Kräfte selbständig zu mobilisieren.[682] Dementsprechend kann es andererseits kaum verwundern, wenn die zitierte Inanspruchnahme religiöser Potentiale in Habermas' jüngeren Texten oder auch sein Rückgriff auf Böckenförde als Anzeichen einer inhaltlichen Annäherung an vormals von ihm als neokonservativ apostrophierte Stellungnahmen etwa Hermann Lübbes wahrgenommen wurden.[683] Genau besehen sind es für Habermas allerdings keine der freiheitlichen Demokratie innewohnenden Gründe, sondern äußere Einflussgrößen, die die von ihm wie folgt reformulierte Konstellation herbeiführen könnten, welche »Böckenförde im Auge hat: die Verwandlung der Bürger wohlhabender und friedlicher liberaler Gesellschaften in vereinzelte, selbstinteressiert handelnde Monaden, die ihre subjektiven Rechte nur noch wie Waffen gegeneinander richten.«[684] Anders als bei Böckenförde ist es so keine Strukturbedingung freiheitlicher Demokratie in der Moderne überhaupt, die Habermas zum Anlass seines Rekurses auf institutionalisierte Religion wird, sondern eine missliche Verknüpfung von Umständen entgleisender Modernisierung,[685] die dadurch herbeigeführt wird, dass »Märkte und administrative Macht die gesellschaftliche Solidarität, also eine Handlungskoordinierung über Werte, Normen und verständigungsorientierten Sprachgebrauch aus immer mehr Lebensbereichen verdrängen.«[686] Erst diese Situation bedingt das philosophische Interesse am Dialog mit religiösen Positionen und religiös begründeten Argumenten.

> Die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt, die gleiche ethische Freiheiten für jeden Bürger garantiert, ist unvereinbar mit der politischen Verallgemeinerung einer säkularistischen Weltsicht. Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen

682 Vgl. etwa Michael Reder, Wie weit können Glaube und Vernunft unterschieden werden? Religionsphilosophische und ethische Anmerkungen, in: Ders./Josef Schmidt (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 2008, 51–68, insb. 54f., URL: http://books.google.de/books?id=eucPAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015). Vgl. dazu auch Jürgen Habermas, Eine Replik in: Michael Reder/Josef Schmidt (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 2008, 94–107, insb. 99–102, URL: http://books.google.de/books?id=eucPAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

683 Vgl. etwa bei Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 1, Anm. 16), 255f.

684 Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? (wie Kap. 2, Anm. 190), 112.

685 Für diese Terminologie vgl. Ders., Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? (wie Kap. 2, Anm. 190), 111.

686 Ders., Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? (wie Kap. 2, Anm. 190), 116.

> Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.[687]

Die Differenz zwischen Böckenförde und Habermas verweist in diesem Punkt zunächst weniger auf ein unterschiedliches Verständnis dessen, was staatliche Institutionen in Bezug auf das Bewusstsein ihrer Bürger dem liberalen Anspruch entsprechend erwarten und erzwingen können bzw. dürfen, dass der freiheitlich demokratische Staat seine Legitimität nicht von einer höheren Macht ableiten oder gar aus sich selbst heraus erzeugen kann, als vielmehr auf Differenzen im Verständnis von Staat und demokratischem Prozess.[688] Wie wir jedoch bereits gesehen haben, steht die von Böckenförde diagnostizierte legitimatorische Nicht-Autarkie des freiheitlichen, säkularisierten Staates bei ihm in engem Zusammenhang mit der Konzeption des freiheitlichen als eines *sittlichen* Staates. Wenn dieses auch nicht erzwingbar und nicht mit Sicherheit zu garantieren ist, müsse sich der Staat doch um ein ethisch-sittliches Fundament bei seinen Bürgern bemühen, auf dessen Herausbildung bzw. Perpetuierung hinwirken. Mittelbar soll damit zwar die Entzweiung von Subjektivität und Gesellschaft keineswegs aufgehoben und der Staat als vermittelnde Instanz nicht mit einem wie auch immer ausgeformten bürgerlichen Ethos identifiziert werden. Doch geht es Böckenförde um die sittliche Vermittlung des freiheitlichen, säkularisierten Staates und ihrerseits freier bürgerlicher Selbstverwirklichung. Auch in ihrer Entzweiung bleiben Subjektivität und bürgerliche Gesellschaft aufeinander bezogen; darin spiegelt sich eine an Ritter geschulte Hegel-Auslegung, die andernfalls einen Kollaps der Entzweiungsstruktur befürchtet oder aber ein Überhandnehmen von auf deren Überwindung hin gerichteten Strebungen.[689]

687 Ders., Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? (wie Kap. 2, Anm. 190), 118; korrespondierende Anforderungen oder Zumutungen richten sich freilich auch an religiöse Bürger.

688 Wenn Habermas etwa betont, dass der liberale Staat keineswegs unfähig sei, »seine motivationalen Voraussetzungen aus eigenen säkularen Beständen zu reproduzieren« und dazu darauf hinweist, »dass demokratische Praktiken eine eigene politische Dynamik entfalten« (sodass schließlich gelte, das »vermisste ›einigende Band‹ ist der demokratische Prozess selbst«), steht das zunächst nicht in Widerspruch zu Böckenförde, der gleichfalls demokratische politische Prozesse als Weg und Ort der Verwirklichung von Gehalten des sittlichen Staates hervorhebt, sodass sittlicher und demokratischer Staat in seinem Verständnis ineinander aufgehen (vgl. Böckenförde, Staat als sittlicher Staat, 38). Freilich dürfte Böckenförde Habermas nicht in der Ansicht zustimmen, dass die »kommunikative Praxis« um das rechte Verfassungsverständnis deliberierender Staatsbürger allein für das ethisch-kulturelle Fundament des demokratischen Staates einzustehen vermag. Vgl. Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? (wie Kap. 2, Anm. 190), 110.

689 Berechtigtermaßen hat Mark Schweda darauf hingewiesen, dass bei eigenständiger Würdigung der Anliegen Ritters »gelegentlich fast der paradoxe Eindruck entstehen [könnte], einer der getreuesten Ritter-Schüler sei in Wahrheit Jürgen Habermas gewesen«, der nämlich – im Gegensatz zu Hermann Lübbe und Odo Marquard – am umfänglichen geschichtsphilosophischen Anspruch einer Philosophie der modernen Gegenwart festhalte und sich zugleich aus einer »bis-

In relativer Distanz zu beiden, Böckenförde wie Lübbe, hingegen stehen – wenn auch gewissermaßen von verschiedenen Seiten – Odo Marquards teils lakonisches, teils euphorisches Einverständnis mit der fragmentierten Moderne einerseits und Robert Spaemanns kultur- und zeitkritische Interventionen wider den gesellschaftspolitischen Status quo andererseits. Letzteren eignet dementsprechend auch ein vergleichsweise stärker ausgeprägtes kritischeres Moment und das heißt in Gestalt der Kritik an der »bürgerlichen Ontologie« auch ein Stück Antibürgerlichkeit. Bezeichnenderweise führt Robert Spaemann selbst die Einsicht in die von ihm beobachtete, als spezifisch neuzeitlich verstandene »Unterwerfung des Lebens unter die Bedingungen seiner Erhaltung«, mithin die Beseitigung des auf ein substantielles gutes Leben gerichteten, teleologischen Horizonts der philosophischen Tradition und seine reduktive Identifikation mit einer funktional an den Bedingungen des Überlebens und der Lebenserhaltung orientierten modernen Wirklichkeit des Menschen autobiographisch auf seine Lektüre der *Dialektik der Aufklärung* Horkheimer und Adornos zurück.[690] Seine Analyse der modernen Welt hat jedoch zweifellos auch Joachim Ritter einiges zu verdanken, und dies belegt gerade seine nachgetragene Kritik an diesem, insofern Ritter den Funktionalismus der modernen Welt auf der Ebene der philosophischen Fragestellung – als Frage nach der Funktion bestimmter philosophischer und theoretischer Positionen – übernommen, wenigstens nach seinem Türkei-Aufenthalt ein allzu unkritisches Verhältnis zu Fortschrittskonzepten entwickelt und in seiner Analyse der Entzweiungsgesellschaft die Frage der Möglichkeit und Notwendigkeit von Versöhnung zu wenig beachtet habe.[691] Erst vor dem Hintergrund des vortürkischen, der Tendenz nach kulturpessimistischen Substanzdenkens von Joachim Ritter erscheint seine der modernen Welt gegenüber aufgeschlossene, gewissermaßen kompromissbereitere Position nach dem Istanbul-Aufenthalt als in unangemessener Weise funktionalistisch.

Robert Spaemann andererseits besteht auf der Notwendigkeit, auch innerhalb der Philosophie und einer philosophischen Theorie der modernen Welt und des modernen Staates die Frage nach der Wahrheit, zumal religiös verstanden, zu stellen und zu beantworten. Dies entspricht seinem Verständnis von Philosophie, welche er im Anschluss an Max Horkheimer als »institutionalisierte Naivität« bestimmt.[692] Diese Naivität entspricht für Spaemann einem Beharren auf jenen scheinbar kindlichen Warumfragen, die auf ein Ganzes ausgehen, sich auf ein absolutes Wahres, Gutes und Schönes richten, das hinter den entzweiten und

weilen überspannten Gesellschaftskritik im Zeichen des ›ganz Anderen‹« gelöst habe; vgl. Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), 457.

690 Vgl. Spaemann, Über Gott und die Welt (wie Kap. 2, Anm. 175), 110–112. Daneben benennt Spaemann allerdings auch Joachim Ritter und Thomas von Aquin, vgl. Spaemann, Versuche, das Ganze zu denken (wie Kap. 4, Anm. 591), 15f.

691 Vgl. Ders., Über Gott und die Welt (wie Kap. 2, Anm. 175), 90–92.

692 Ders., Philosophie als institutionalisierte Naivität, in: Ders., Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I, Stuttgart 2010, 27–35, URL: http://books.google.de/books?id=LZspU6agMwYC (Zugriff vom 01.12.2015).

fragmentierten Verhältnissen der menschlichen Lebenswelt steht. Darum aber verweigern sie sich andererseits dem lebenspragmatischen Wunsch nach vorläufig fixierten Maßstäben zur Handlungsorientierung und bestehen beständig auf der Relevanz der Frage selbst. Zwar steht das durchaus nicht in scharfem Gegensatz zu Joachim Ritters philosophischem Anspruch, aber Spaemann besteht doch auf einer Unmittelbarkeit des philosophischen Denkens im Verhältnis zu seinen Gegenständen und zur Welt, welche bei Ritter nicht in dieser Weise anzutreffen ist. Dementsprechend schreibt Spaemann selbst Ritter die Haltung einer *intentio obliqua* zu. Darüber hinaus allerdings – hierin steht er wiederum Jürgen Habermas nicht fern – hebt Spaemann weit stärker als Ritter die Notwendigkeit hervor, die Philosophie in ihrem Anliegen gegen mächtige, der modernen Gesellschaft inhärente funktionalisierende und vergegenständlichende Strebungen zu behaupten, die zum Zwecke einer umso vollkommeneren menschlichen Bedürfnisbefriedigung die scheinbar naiven philosophischen Fragen, die nicht zu funktionell verwertbaren Antworten führen, als potentiell desintegrativ und jedenfalls überflüssig beiseitezuschieben versuchen. Dies eben sei genuine Aufgabe der Philosophie, gerade auch »gegenüber den totalitären Tendenzen der Gesellschaft und der Wissenschaft«.[693]

Man darf dennoch die Frage aufwerfen, ob Spaemanns Kritik an Joachim Ritter als einem funktionalistischen Denker letztlich zutreffend ist. Retrospektiv deutet Spaemann seine Dissertation über den »Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration« nicht nur als eine Kritik der Etablierung einer Gesellschaftstheorie als *prima philosophia* durch den Vicomte de Bonald sowie des nur mehr instrumentellen Verhältnisses der politischen Restauration zur Wahrheit des in der Tradition Verbürgten und der Religion im Besonderen, sondern er sieht darin auch eine implizite Kritik an der philosophischen Perspektive seines philosophischen Lehrers Joachim Ritter. Dies ist womöglich nicht allein der rückblickenden Irritation über bei Ritter im Umfeld seines Türkeiaufenthaltes wahrzunehmende Positionsverschiebungen zuzuschreiben. Vielmehr spricht daraus auch die Akzeptanz einer von Lübbe und Marquard vollzogenen kompensationstheoretischen Vereinnahmung Joachim Ritters, die dessen philosophisches Anliegen tendenziell verkürzt. Mark Schweda ist in seinem Hinweis darauf jedenfalls uneingeschränkt zuzustimmen, dass der von Spaemann bei Ritter vermisste Anspruch, »das Ganze zu denken«,[694] bei Letzterem auch nachtürkisch durchaus nicht aufgegeben wer-

693 Ders., Philosophie als institutionalisierte Naivität (wie Kap. 4, Anm. 692), 35. Insbesondere für den Begriff der Menschenwürde bedeute dies, dass das freie, weil keinem gesellschaftlich erzeugten Bedürfnis entsprechende philosophische Denken ihn »gegenüber allen Versuchen seiner psychologischen Überwindung oder systemfunktionalen Domestizierung« verteidige; vgl. Ders., Philosophie als institutionalisierte Naivität (wie Kap. 4, Anm. 692), 34.

694 Vgl. Ders., Versuche, das Ganze zu denken (wie Kap. 4, Anm. 591). Es handelt sich dabei um die Einleitung des Sammelbandes *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I* (2010; wie Kap. 2, Anm. 175), ein nur geringfügig von der Einleitung der *Philosophischen Essays* (1994) abweichender Text; insofern bestätigt Spaemann mit zwanzig Jahren Abstand seine Anfang der 1990er Jahre gegebene Selbstdeutung erneut.

de.[695] Die moderne Welt wird so insgesamt, die Entzweiung von Subjektivität und bürgerlicher Gesellschaft ebenso eingeschlossen wie die damit einhergehende Entbindung individueller Lebensentwürfe von gesellschaftlichen oder politischen Vorgaben, als Ausdruck eines historischen Aktualisierungsprozesses dem Menschen wesenhaft zukommender Anlagen verstanden, der zugleich auch mit der Wahrheit des christlichen Glaubens harmoniere. An Hegel geschult, ist es Ritter in diesem Punkt um eine Überbrückung bzw. Vermittlung der vordergründig in die Positionen von Substantialismus und Funktionalismus geschiedenen Kontroverse zu tun. Dies gilt wenigstens für die die Entzweiung von Subjektivität und bürgerlicher Gesellschaft aufhebende Position der Philosophie, während die Aneignung einer in Tradition und Herkommen verbürgten Substanz menschlicher Existenz für Ritter tatsächlich nur im Bereich der Subjektivität geschehen kann. Die Gesellschaft der modernen Welt ist – eben dies macht die Struktur der Entzweiung aus – von ihrer Bindung an Tradition und Herkommen gelöst und orientiert sich im »System der Bedürfnisse« funktional an den Anlagen des Naturwesens Mensch. Dass von dieser Struktur eine Dynamik auszugehen vermag, die auch den Bereich der Subjektivität in ihrer Bindung an historisch verbürgte Substantialität beeinträchtigen kann, wird von Ritter durchaus gesehen; seine Zuversicht im Hinblick auf die Behauptungskraft dieser substantiierten Subjektivität ist allerdings vergleichsweise größer als die Spaemanns. Nicht zuletzt besteht die Aufgabe der Philosophie eben darin, das in diesem bedürfnisrationalen Zusammenhang nicht mehr Wahrgenommene, dem Menschen als Menschen gleichwohl unbedingt Zugehörige geltend zu machen. Ritter geht zwar nicht den von Lübbe und zumal von Marquard vollzogenen Schritt, sich von einer geschichtsphilosophischen Vermittlung von Tradition und Moderne bzw. dem Ziel einer Versöhnung von Subjekt und Gesellschaft, Substanz und Funktion zu verabschieden. Er sieht andererseits doch auch nicht im Projekt der Moderne insgesamt, wie Spaemann, einen »Totalitätsanspruch« am Werk, den es durch Bereitstellung eines alternativen philosophischen Verständnisses zu kritisieren gelte;[696] diesen Totalitätsanspruch erhebt vielmehr die auf eine Beseitigung der die Moderne kennzeichnenden Entzweiung hin ausgerichtete progressive Übersteigerung der emanzipatorischen Bewegung.

Bei Odo Marquard kehrt sich diese Perspektive gewissermaßen um. Mit Blumenberg wird die Selbstbehauptung der Neuzeit in ihrer Eigenständigkeit bestätigt, weniger allerdings, indem diese Epoche aus ihrem substantiellen Bruch mit dem Vorausgegangenen heraus erklärt wird, als vielmehr durch eine grundsätzliche Relativierung solcher Fragen substantieller Identität oder Kontinuität. Mit Bezug auf Ritter bedeutet das so auch eine Absehung von den geschichtsphilosophischen und metaphysischen Fundamenten seiner Philosophie, was freilich bei Marquard nicht in eine Kritik Ritters übergeht, vielmehr, insbesondere was die Kompensa-

695 Vgl. Schweda, Entzweiung und Kompensation (wie Kap. 1, Anm. 19), insb. 419–431.
696 Spaemann, Versuche, das Ganze zu denken (wie Kap. 4, Anm. 591), 12.

tionstheorie anbetrifft, im Hintergrund einer dezidierten Ritter-Affirmation unter den Tisch fällt. Dabei wird ganz analog zu Hermann Lübbe die Vermittlung von Zukunft und Herkunft antitotalitär zugespitzt: Indem die Gegenwart ihre Brücken in die Vergangenheit nicht abreißt, sondern, vorläufig wenigstens, als unvermeidbar bestehen lässt, distanziert sie sich von jenen den ganzen Menschen in Anspruch nehmenden Ideologien, die diesen und seine Geschichte ideologisch ganz neu zu konstituieren beabsichtigen. Für Marquard wie Lübbe ist das allerdings ein realitätsfremder und überdies gefährlicher Ansatz. Ihnen eignet stattdessen ein pragmatisches Verhältnis zu den Kategorien von Kultur und Identität, von Herkunft und Tradition, das diese als gegeben annimmt, mitnichten aber nostalgisch oder traditionalistisch überhöht, eine Beharrung auf überkommenen Lebenswirklichkeiten um ihrer selbst willen befürworten oder gar eine Wiederherstellung vormoderner Verhältnis einfordern würde. Was den modernen Menschen individuell wie gemeinschaftlich mit seinem geschichtlichen Herkommen verbindet und an diesem anhaften lässt, ist das schlichte Faktum, dass er in ein Geflecht solcherart überkommener Bezüge hineingeboren wird und zeit seines Lebens nur zu geringem Teil in der Lage sein wird, sich aus diesen zu lösen und ihnen selbständig gewonnene, aus eigenem, kritischem Bewusstsein gewirkte Strukturen entgegenzusetzen. Entsprechend der mit Martin Kriele von Lübbe und Marquard vertretenen Beweislastverteilungsregel gehen sie davon aus, dass ein je gegebener Zustand aus pragmatischen Gründen erhaltenswert ist, solange nicht eine mit guten Gründen fundierte Alternative zur Verfügung steht. Dies entspricht der konservativen Vermutung, dass das, was besteht, sich geschichtlich bewährt habe, allerdings nicht der traditionalistischen Ahnung, dass das, was gegeben ist, ob seines Alters vorzugswürdig sei, insofern es gewissermaßen einem in der Tiefe der Menschheitsgeschichte verwurzelten Wahren, Guten und Schönen in unfragmentierter Einheit näherstehen könnte. Für das je Bestehende spricht mit anderen Worten nicht eine Substantialitätsvermutung, sondern dass es vorbehaltlich zukünftiger Verbesserungen bestimmte funktionale Anforderungen einstweilen am besten zu erfüllen vermag. Was so entschieden für die moderne Welt spricht, sind die von ihr gewährleisteten Annehmlichkeiten, politisch gesprochen die Möglichkeit zu in Frieden und Freiheit sich vollziehender individueller Selbstverwirklichung. Dabei wird zwar nicht bestritten, dass sich auf diese Weise auf subjektiver Ebene eine menschheitsgeschichtliche Substanz in zeitgemäßer Weise verwirklichen könnte, diese Frage spielt jedoch – wie überhaupt die nach einer konkreten inhaltlichen Gestaltung dieser menschlichen Selbstverwirklichung – bei Lübbe und insbesondere bei Marquard keine erkennbare Rolle mehr. Die noch bei Joachim Ritter zu beobachtende geschichtsphilosophische Einordnung der Gegenwart als einer Epoche, in der sich ein metaphysisches Wesen des Menschen unter Bedingungen politischer und gesellschaftlicher Freiheit im Subjekt in qualitativ ausgezeichneter Weise zu realisieren vermag, wird abgelegt. Bei Odo Marquard schließlich wird auch der Kohärenz individueller Lebensentwürfe kein besonderer Wert mehr zugemessen, auch nicht im Hinblick auf die Religion: Der Mensch

der Moderne vermag sich seine Götter selbst zu wählen, und er täte gut daran, so ist Marquard zu verstehen, wenn es umso mehr Götter wären.

Was Spaemann sichtlich von den anderen hier behandelten Autoren aus dem Kreis um Joachim Ritter absetzt, jedenfalls von Hermann Lübbe und Odo Marquard sowie in gewisser Hinsicht auch von Ritter selbst, ist ein geringeres Maß an Zuversicht, dass das Projekt der Moderne im Hinblick auf die Entzweiung von Subjektivität und Gesellschaft und die ihr eigene freiheitliche Sittlichkeit auch angesichts fortschreitender Säkularisierungsprozesse und progredientem gesellschaftlichen Bedeutungsverlust kirchlich gebundener Religiosität gelingen könnte. Gerade diese Zuversicht aber ist charakteristisch für Joachim Ritter und spiegelt sich nicht zuletzt in dem an die Philosophie adressierten Anspruch, eine hinter der Staat und Gesellschaft in der modernen Welt kennzeichnenden Entzweiungsstruktur stehende Ganzheit mit ihren Mitteln zu vergegenwärtigen. Im Kontext der Bundesrepublik der 1950er und 1960er Jahre und womöglich genährt durch ihre ökonomischen Erfolge, welche soziale Konfliktlinien tendenziell zu egalisieren geeignet waren und zugleich mit wirtschaftlichem und technischem Fortschritt sowie der im Grundgesetz garantierten freiheitlichen Demokratie den gedeihlichen Fortbestand tradierter sittlicher Substanz, insbesondere in Gestalt der christlichen Kirchen, ungebrochen zu ermöglichen schienen, ist Joachim Ritter das Bewusstsein der Möglichkeit eines Zusammenhaltens von gesellschaftlichem Fortschritt und substantiell verankertem menschlichen Dasein abzulesen – zumal im Kontrast zu den ungleich bedrängenderen existentiellen Verhältnissen in der Türkei und den dort politisch projektierten radikalen Fortschrittsprogrammen. Diese nachkriegsbundesrepublikanische Perspektive darf rückblickend in vielerlei Hinsicht gewiss als befangen oder naiv betrachtet werden. Sie bringt eine Selbstzufriedenheit zum Ausdruck, die angesichts unbewältigter sozialer Konflikte und der freiheitlichen Verfassung des Staates zum Trotz gesellschaftlich bestehender struktureller Diskriminierungen verschiedener Bevölkerungsgruppen, von Frauen etwa, Homosexuellen oder religiösen bzw. nicht-religiösen Minderheiten, für nachfolgende Generationen nicht mehr befriedigen konnte, von den Lasten des Umgangs mit der deutschen Vergangenheit ganz zu schweigen. Andererseits darf die von Joachim Ritter vollzogene philosophische Aneignung der entzweiten Moderne vor dem Hintergrund gerade in den ersten Nachkriegsjahren zugleich starker politischer und gesellschaftlicher Restaurationsneigungen bzw. von Erwartungen auf Etablierung einer dezidiert christlichen Gesellschaftsordnung auch nicht gering geschätzt werden. Im Kontrast zu Fortschritts- und Verfallstheorien begegnet er der freiheitlichen Demokratie der noch jungen Bundesrepublik mit einer seinen philosophischen Anliegen korrespondierenden Zuversicht, dass gesellschaftlicher Fortschritt und eine herkunftskulturell verwurzelte bürgerliche Sittlichkeit zugleich bestehen und sich gedeihlich fortentwickeln können. Dieser Optimismus lebt so auch im Grunde der Ansätze Lübbes und Marquards weiter als affirmatives Bekenntnis zu einer im Sinne Ritters positiv verstandenen Entzweiungsstruktur, der Bedingung der Möglichkeit weiterer Verwirklichung und

Differenzierung menschlicher Freiheit. Stärker an die von Ritter ebenfalls betonten Gefährdungen humaner Existenz unter den Bedingungen der Entzweiung anschließend, ist es dagegen Spaemann, der diesen Optimismus in Zweifel zieht, eine gesellschaftliche Infragestellung jener Institutionen, wie der Kirchen, skeptisch beobachtet, die bei Ritter als Träger einer sich entfaltenden bürgerlichen Sittlichkeit ins Spiel kamen, und so einerseits eine Trivialisierung und Entsubstantiierung des menschlichen Daseins in der modernen Welt befürchtet, andererseits mit der Frage nach dieser Substanz aber auch die Frage nach der Wahrheit der (christlichen) Religion wieder ins Spiel bringt, die weder bei Ritter noch bei Lübbe oder Marquard so gestellt wird.

5. Zum Schluss: Die Ambivalenzen und Differenzierungen der Entzweiungsphilosophie

Die philosophische Theorie hat nicht die Aufgabe, die Gefahr, die Leiden und ihre Erfahrung, die Möglichkeit und Wirklichkeit des Negativen wegzudenken und wegzureden. Zu ihr gehört von je die Melancholie. Die Vernunft fragt nach dem Sinn, weil und wo die Not des Nichtseins den Fragenden so sehr bedrängt, dass es dem Fragenden scheint, als wäre das Sein selbst ein Nichts. Hegels Philosophie schließt in der Frage nach der Vernunft der Geschichte das Wissen darum ein, dass die vernünftige Wirklichkeit der Geschichte zugleich auch als die Schlachtbank erscheinen kann, auf der das Glück der Individuen geopfert wird.[1]

In der Einleitung dieser Arbeit wurde auf das Urteil Jan-Werner Müllers hingewiesen, dem zufolge in der sogenannten ›Ritter-Schule‹ und mit ihr namentlich bei Ernst-Wolfgang Böckenförde und Hermann Lübbe, bei Odo Marquard und Robert Spaemann sowie natürlich bei Joachim Ritter selbst eine »melancholische Moderne« zum Ausdruck komme.[2] Damit meint er zum einen »eine zögerliche oder gar widerwillige Anerkennung der Moderne«, die sich bei Ritter und im Collegium Philosophicum zeige, das heißt eine Anerkennung der mit der Moderne einhergehenden Freiheit des Subjekts und ihrer Unhintergehbarkeit, ohne aber diese Emanzipation gleichsam als Selbstzweck zu akzeptieren. Müller schließt damit an das zitierte Urteil von Habermas an, dass die Anerkennung von Aufklärung und Moderne und deren Implikationen bei den von ihm so genannten Neokonservativen nicht rückhaltlos, sondern, misslicherweise, nur halbherzig erfolgt sei.[3] Allerdings: »ohne Zweifel war es doch eine Form von Anerkennung«, wie Müller nicht hinzuzusetzen versäumt.[4]

Zum anderen bezieht er sich auf die von Joachim Ritter formulierte Entzweiungstheorie der modernen Welt: Wo jene von vornherein, gleichsam ihrem Wesen nach, als in sich entzweit begriffen wird, wo sie in sich auf Leistungen der Versöhnung und Vermittlung, gar der Kompensation verweist, da kann wohl auch eine Zustimmung zu dieser entzweiten Moderne nur in Ambivalenz erfolgen. Was auch immer die moderne Welt dem Menschen gebracht hat – und wie sich gezeigt hat, ist die Hochschätzung der Autonomie des Subjekts oder der mit der Dynamik von Ökonomie und Technik in der bürgerlichen Gesellschaft verbundenen Hebung des Lebensstandards bei Joachim Ritter durchaus präsent –, fehlt zugleich nie der Blick für das, was mit dieser modernen Welt an Verlusten oder aber Gefahren verbunden ist. Die von kulturellen und religiösen Verpflichtungen entbundene bürgerliche Gesellschaft des »Systems der Bedürfnisse« vermag wesentliche

1 Ritter, Vorlesung »Geschichtsphilosophie I« (wie Kap. 4, Anm. 8), 72.
2 Vgl. Müller, Ein gefährlicher Geist (wie Kap. 1, Anm. 7), 128–132.
3 Vgl. Habermas, Die Kulturkritik der Neokonservativen (wie Kap. 1, Anm. 18), 40.
4 Vgl. Müller, Ein gefährlicher Geist (wie Kap. 1, Anm. 7), 129.

Aspekte menschlichen Lebens nicht mehr aus sich heraus zu reproduzieren, und so ist mit den angenehmen Seiten von Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung in der Gegenwart die Gefahr von inhaltlicher Verarmung und bewusstseinsmäßiger Entfremdung des Lebens verbunden.

Diese Ambivalenz der Entzweiungstheorie Joachim Ritters begründet in einer ersten Hinsicht den von seinen Schülern im Kreise des Collegium Philosophicum als mehrdeutig wahrgenommenen Raum theoretischer Anschlussmöglichkeiten, in denen Chancen und Gefahren der modernen Welt je unterschiedlich hervorgehoben werden, das Verhältnis von Freiheit und Substantialität in je voneinander abweichender Weise gedeutet wird. Insgesamt mag man Ritters Sicht der modernen Welt insoweit nur halbherzig affirmativ oder auch melancholisch nennen; es handelt sich zweifellos um eine nüchternere Perspektive, als sie jene Verschärfungen einnehmen, die jeweils mit den von Ritter als Fortschritts- bzw. Verfallstheorien apostrophierten Erlösungs- und Untergangserzählungen verbunden sind. Von diesen grenzt Ritter sich simultan ab und verweigert sich auf diese Weise auch dem vermeintlichen Zwang zur Entscheidung für je eine von beiden Seiten. »Das ist weniger, als die Weltverbesserer fordern, es ist mehr, als die Kassandren fürchten: die moderne – bürgerliche – Welt ist nicht der Himmel auf Erden und nicht die Hölle auf Erden, sondern die Erde auf Erden.«[5] Da nun allerdings gerade der kritischen Theorie ein Sinn für die *Dialektik der Aufklärung* nicht fremd ist und zumal Jürgen Habermas die mit der modernen Welt verbundenen emanzipatorischen und entbindenden Wirkungen nicht schlechterdings »weggefeiert« hat, um das Wort aufzugreifen, mit dem er selbst das Verhältnis Hegels zur Französischen Revolution beschrieb,[6] vermag der Versuch letztlich nicht zu überzeugen, die so bezeichnete philosophische Melancholie Ritters angesichts der Ambivalenzen seines Modernebegriffs zum Ausgangspunkt einer erneuten, bestätigenden Polarisierung philosophischer Frontlinien zu machen, zumal im Verhältnis zu Jürgen Habermas. Die moderne Welt ist für Ritter, wie das eingangs zu diesem Schlusskapitel angeführte Zitat nochmals zeigt, ein Ort von Freiheit und Fortschritt ebenso wie ein Ort von Terror und Vernichtung. Für Ritter selbst erschöpft sich in diesem Doppelaspekt allerdings nicht ihre Wirklichkeit. Die »vernünftige Wirklichkeit der Geschichte« mag zugleich »als die Schlachtbank erscheinen« – doch, wohlgemerkt, sie *erscheint* nur als solche. Anspruch der Philosophie wäre es mit Ritter, darin Hegel aufgreifend, hinter diesem Schein der gegenwärtigen Wirklichkeit ihre positive Wahrheit und Vernunft, mithin ihre geschichtliche und philosophische Berechtigung zum Vorschein zu bringen.

In diesem Punkt nimmt Joachim Ritter gewissermaßen *avant la lettre* die zu einem späteren Zeitpunkt von Hans Blumenberg rekonstruierte Herausforderung an, die *Legitimität der Neuzeit* ausgehend von ihrer Infragestellung aufzuweisen, und zwar nicht, indem er diese Legitimitätsaufforderung – wie Blumenberg –

5 Marquard, Eine Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Kap. 3, Anm. 151), 162.
6 Vgl. Habermas, Hegels Kritik der Französischen Revolution (wie Kap. 2, Anm. 100), 128.

letztlich als ihrerseits illegitim zurückweist. Sondern Ritter entspricht ihrem Anliegen in dem philosophisch anspruchsvollen Sinne, die Moderne mitsamt ihrer Entzweiung, der Freisetzung des Subjekts wie der bürgerlichen Gesellschaft aus überlieferten Bindungen, der Pluralisierung und Subjektivierung von Lebensentwürfen, ethischen und religiösen Überzeugungen sowie der liberalen ethischen Neutralisierung der politischen Ordnung zum Inbegriff einer Ausfaltung der in der philosophischen und (wenigstens implizit) auch religiösen Tradition zugrunde gelegten Substanz des *einen* Wahren, Guten und Schönen zu nehmen. Die moderne Wirklichkeit bedeutet wohlverstanden eine anspruchsvolle, differenzierte Aktualisierung dieser geschichtlichen Möglichkeit menschlicher Existenz. Deshalb ist für Ritter die traditionalistische Hoffnung nicht anders als die der Positivisten, den Menschen durch die Verneinung einer fragmentierten Moderne – im Weg zurück oder im Sprung nach vorn – seiner Wahrheit näher zu bringen, nicht nur illusionär, sondern verhängnisvoll. Jene Leere, die in der Moderne dort entstanden zu sein scheint, wo der Mensch vormals in seinem subjektiven wie in seinem gemeinschaftlichen Dasein auf ein wahrheitsförmiges Ethos verpflichtet war, kann und darf für Ritter nicht mit reaktionären oder revolutionären Konstruktionen ideologisch ausgefüllt werden, die kurzschlüssig den positiven Kern der Entzweiung übersehen oder abstreiten. Worin immer die Substanz der Tradition bestehen mag, worin immer das Glück des sich selbst verwirklichenden Subjekts, so müssen die verfalls- und die fortschrittstheoretische Option, in die Praxis umgesetzt, doch notwendig zur Zerstörung der in der modernen Gegenwart schon verwirklichten Substanz, des dort schon erreichten menschlichen Glücks führen. Und zu dieser Einsicht kann Ritter nicht zuletzt deshalb gelangen, weil ihm beide Optionen persönlich vertraut sind: Die marxistischen Sympathien, die er zeit der Weimarer Republik hegte, und die kulturpessimistische Färbung seines Denkens in den ersten Jahren nach 1945 machen ihm die Moderne, von ihrer in der philosophischen und publizistischen Öffentlichkeit ohnehin gepflegten Infragestellung abgesehen, rechtfertigungsbedürftig, und sie sind der Ausgangspunkt seiner mit Hegel und Aristoteles in Angriff genommenen Positivierung ebenjener in Zweifel gezogenen modernen Wirklichkeit. Diese dem Denkweg Joachim Ritters innewohnende Ambivalenz seiner philosophischen Akzentsetzungen trägt mithin in einer zweiten Hinsicht zum mehrdeutigen Charakter des Möglichkeitsraumes bei, innerhalb dessen im Anschluss an Joachim Ritter und in seinem Umfeld über die moderne Welt gedacht wird.

Alle der hier behandelten Schüler Joachim Ritters teilen mit ihrem akademischen Lehrer die Distanz zu jenem ideologischen Fortschrittsprojekt, das die emanzipatorische Moderne als solcherart unvollendet begreift, dass sie skrupellos mit der Herkunft zu brechen und unumwunden gar am Bild eines neuen, vollkommenen Menschen zu arbeiten bestrebt ist. Davon abgesehen allerdings sind die Haltungen, die die verschiedenen Autoren aus dem Ritter-Kreis zur Frage der Moderne einnehmen, denkbar unterschiedlich, und entsprechend scheint es geboten, die Formel von der »melancholischen Moderne« nicht in dem fehl-

gehenden Versuch, eine Ritter-Schule mit ihr zur Gänze zu beschreiben, zu überdehnen.[7] Bei Hermann Lübbe und Odo Marquard werden die geschichtsphilosophischen und metaphysischen Voraussetzungen der Entzweiungstheorie Ritters gekappt, sodass die Entzweiung zwar anhand bestimmter beobachtbarer Entwicklungen feststellbar und als historisch beschreibbarer Vorgang verständlich bleibt – anhand der politischen und sozialen Bindungs- und Verbindlichkeitsverluste von Religion zum Beispiel –, nicht aber auf ein überhistorisches oder gar metaphysisch zu begreifendes Ganzes bezogen wird, das spezifisch modern im Modus der Entzweiung erscheine, verbunden mit Vor- und Nachteilen, alles in allem jedoch zum Guten ausschlagend und in seiner Wahrheit und Vernünftigkeit stets aufs Neue zu vergegenwärtigen. Umso skeptischer blickt dagegen insbesondere Robert Spaemann auf die moderne Welt. Er hält an der Metaphysik als dem »Königsweg der prima philosophia« fest,[8] ohne den philosophischen Anspruch wie im Falle Lübbes und Marquards auf eine kulturphilosophische Zeitdiagnostik promodernistischer Gesinnung zurückzunehmen und nicht ohne zugleich den eigenen Ansatz gegenüber dem des philosophischen Lehrers, Joachim Ritter, in Abgrenzung zu prononcieren.

Dabei hat Spaemanns Abgrenzung gegenüber Ritter im Grunde zwei Seiten. Einerseits entspricht seine rückblickend der eigenen Dissertation des Jahres 1951, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, zugeschriebene und auf Ritter gemünzte Funktionalismuskritik einer Kritik der bei diesem ›vortürkisch‹ erkennbaren kulturpessimistischen Positionen. In dieser Sichtweise geht Ritters in dieser Zeit vorgetragenes Bewusstsein für moderne Substanzverluste, gegen die es mithilfe der Philosophie und der Künste das, was von alters her bestehe, neu zu erinnern gelte, sowie für die Entfremdungsfolgen der bürgerlichen Gesellschaft, insgesamt für die Abgründe einer Gegenwart, welche die Konsequenzen ihres Bruchs mit dem geschichtlichen Herkommen politisch-praktisch auszutragen hat, zwar von wahrgenommenen Defiziten dieser eigenen Gegenwart aus, nicht aber von der in der Tradition noch gegenwärtigen Wahrheit selbst. Dieser gleichsam traditionalistische Joachim Ritter steht für Spaemann, wenigstens in Ansätzen, in einer Linie mit der Kritik der Moderne bei dem Vicomte de Bonald und dessen Nachfolgern. Diese würden zwar von einem berechtigten Unbehagen ob der modernen Verhältnisse bewegt, ihnen sei aber der feste Boden, dieses Unbehagen theoretisch auszuführen und zu begründen, bereits abhanden gekommen. Entsprechend seien sie geneigt, die Moderne mit ebenso modernen Mitteln zu kritisieren und etwa den Schwund religiöser Bindungen im Hinblick auf sozialfunktionale Folgen zu bedauern, nicht jedoch vom Standpunkt der religiösen Wahrheit selbst aus.[9]

7 Vgl. in diesem Sinne auch Pöggeler, Philosophie und hermeneutische Theologie (wie Kap. 2, Anm. 73), 257.

8 Habermas, Rückkehr zur Metaphysik? (wie Kap. 2, Anm. 109), 270.

9 Vgl. in diesem Sinne Spaemann, »Kunst ist immer Simulation« (wie Kap. 2, Anm. 3), 184; dort ist auch die Rede von einem »›traditionalistischen‹ Ritter«.

Solche Sympathien mit verfallstheoretischen Positionen sind bei Ritter vortürkisch zwar vorhanden, allerdings theoretisch ungefestigt, und zugleich, wie Spaemann selbst einräumt, stets in Abgrenzung zu politisch und philosophisch reaktionären Optionen.[10] Der eigentliche Gegenstand der Spaemannschen Kritik ist daher – andererseits – der Joachim Ritter der ›nachtürkisch‹ positivierten Entzweiungsphilosophie. Robert Spaemann hat diese bei Ritter in der ersten Hälfte der 1950er Jahre erkennbare »Akzentverlagerung«, die zu einem gewichtigen Teil sicherlich mit seinem Aufenthalt in Istanbul zusammenhängt, durchaus treffend beschrieben:

> In Ritters erster Phase liegt der Akzent stärker auf der Tatsache, daß die neuzeitliche Freisetzung von Subjektivität wesentlich bestimmt ist durch Vergessen, und zwar Vergessen dessen, wovon wir leben. Die These hält sich übrigens bei Ritter später durch. Er hat es später nie anders gesagt, er hat immer wieder von der Notwendigkeit gesprochen, dem Vergessen entgegenzuwirken.[11]

Es handelt sich demnach um eine »Akzentverlagerung«, der es an Kontinuität nicht fehlt. Die Aufgabe der Philosophie, dem Verlust dessen, was von alters her gewusst wird, dem Verlust des Wissens um die Substanz auf dem Wege der Erinnerung entgegenzuwirken, wie er durch die perfektionierte Zweckrationalität und Funktionalität der modernen bürgerlichen Gesellschaft bewirkt werde, hält Ritter auch nachtürkisch fest. Zum Anspruch des Philosophen, die Zeit in Gedanken zu fassen, gehört auch das, was die Zeit aus dem Blick verloren hat oder verleugnet.

Und auch in einem anderen Punkt erweist sich Spaemanns genauer Blick für die Ambivalenzen des Ritterschen Denkwegs und die seiner Rezeption. Zwar kritisiert er nicht nur seine Freunde Hermann Lübbe und Odo Marquard, sondern eben auch Joachim Ritter für dessen von Spaemann so verstandenen philosophischen Funktionalismus. Im Gegensatz zu vielen Gegnern der vermeintlich neokonservativen Positionen einer Ritter-Schule ist er sich allerdings durchaus der Tatsache bewusst, dass Ritters philosophischer Anspruch über diesen Funktionalismus hinausweist und Lübbe und Marquard so entzweiungs- und kompensationstheoretisch zwar von Ritter ausgehen, dessen Positionen aber selbständig weiterentwickeln und mit ihnen nicht kurzschlüssig zu identifizieren sind. Ritter ist ein Entzweiungsdenker, ein Denker von Funktionen moderner Gesell-

10 Vgl. Ders., Emanzipation und Substantialität (wie Kap. 3, Anm. 209), 166: »Die Entfremdung wird nicht aufgehoben durch Rückkehr, durch Rückkehr zum Alten, zu dem, was war. Man muß immer festhalten: Substanz ist das, was immer ist. Das, was früher war, war ihr Statthalter. Man kann zu dem, was immer ist, auch zurückkehren, ohne zurückzukehren zu dem, was früher war, vorausgesetzt, man erinnert sich an das, was früher war.«

11 Ders., Emanzipation und Substantialität (wie Kap. 3, Anm. 209), 164; vgl. für analoge Überlegungen im Übrigen auch Ders., Substanzialität und Subjektivität. Denker der Entzweiung: Zum hundertsten Geburtstag des Philosophen Joachim Ritter, in: Philipp Jenninger/Rolf W. Peter/Harald Seubert (Hg.), Tamen! Gegen den Strom. Günter Rohrmoser zum 80. Geburtstag, Stuttgart 2007, 489–493.

schaft; er ist aber nicht minder auch ein Substanzdenker, auch und gerade im Rahmen der ausgereiften, nachtürkischen Gestalt seiner Philosophie. Spaemann hält entsprechend auch die Kontinuität dieses Substanzdenkens bei Ritter über dessen theoretische »Akzentverlagerung« in Folge des Türkei-Aufenthalts fest:

> Früher hieß es, daß das Substantielle immer gegenwärtig ist. Es ist das, wovon wir leben. Der Versuch der Emanzipation, von ihm wegzuführen, ist illusorisch. Später nun werden Emanzipation und Fortschritt selbst im Licht dessen gesehen, was die Substanz des Menschseins ausmacht. Der Fortschritt ist als solcher ein wesentliches Moment der menschlichen Substanz selbst.[12]

Und weiter:

> Die Emanzipation, die Ritter vorschwebt, ist eine solche, in der die Freisetzung der Subjektivität gleichbedeutend ist mit der Freisetzung der geschichtlichen Substanz selbst, die erst so zu ihrer vollen Entfaltung kommt. Das, was im Fortschritt sich entfaltet, ist das, was der Mensch immer schon ist, und Europa ist der Ort, wo genau dies geschieht.[13]

Diese für die nachtürkische Philosophie Ritters spezifische Engführung von Emanzipation und Substantialität ist für Spaemann letztlich nicht überzeugend. Sie übersieht ihm zufolge, wo gerade die Emanzipation eine im Menschen angelegte Substanz durch das Vergessen oder Verlorengehen wesentlicher Aspekte zu unterlaufen geeignet sei und so von etwas zehre und es aufzehre, das zu reproduzieren sie nicht in der Lage sei.[14] Dass Fortschritt und Bewahrung des Herkommens bei Ritter hingegen zusammengehen können, führt Spaemann auf einen für die späten 1950er Jahre zeitgemäßen Optimismus zurück, der sich angesichts global veränderter gesellschaftlicher wie ökologischer Rahmenbedingungen einige Jahrzehnte später nicht mehr aufrecht erhalten lasse.[15] Insofern darf man womöglich Robert Spaemann unter den hier verhandelten Autoren aus dem Collegium Philosophicum noch am ehesten ein melancholisches Verhältnis zur modernen Welt zuschreiben; er hat ihre Zustände immer wieder kritisiert, nicht ohne aber zugleich einen Antimodernismus zu kritisieren, der die moderne »Unterwerfung des Lebens unter die Bedingungen seiner Erhaltung« nur gleichsam unter umgekehrtem Wertvorzeichen reproduziert, wenn nicht potenziert. Es ist in diesem Sinne, mit anderen Worten, nicht viel von dieser Moderne zu erwarten, zugleich führt aber kein Weg schlicht aus ihr zurück zu den haltenden Mächten, deren haltende und hemmende Wirkung nicht für die Ewigkeit gemacht zu sein scheint. Für den Bereich der praktischen Politik heißt das zwar nicht, dass man ihrem Schwinden tatenlos zusehen müsste, sodass Spaemann zufolge nötigenfalls die

12 Spaemann, Emanzipation und Substantialität (wie Kap. 3, Anm. 209), 167.
13 Ders., Emanzipation und Substantialität (wie Kap. 3, Anm. 209), 168.
14 Vgl. Ders., Emanzipation und Substantialität (wie Kap. 3, Anm. 209), 165.
15 Vgl. Ders., Emanzipation und Substantialität (wie Kap. 3, Anm. 209), 169.

Konsequenz zu ziehen wäre, die Liberalität des freiheitlichen Staates einschränken. Dieses Opfer allerdings, so muss man wohl auch im Sinne Spaemanns einwenden, dürfte letztlich gerade der Religion keinen Nutzen bringen. Nicht nur lässt sich Überzeugtheit von einer wie auch immer verstandenen Wahrheit, lässt sich religiöser Glaube nicht aus dem Hinweis auf seine Bedeutsamkeit schöpfen;[16] mehr noch aber bedeutete die Aufgabe der Liberalität des Staates gerade in Sachen der Religion – etwa durch den strafrechtlich bewehrten Schutz religiöser Gefühle und Überzeugungen gläubiger Menschen vor möglichen Zumutungen durch eine auf diese nicht zu verpflichtende Öffentlichkeit – im Grunde selbst eine »Unterwerfung des (religiösen) Lebens unter die Bedingungen seiner Erhaltung«. Für Spaemanns Kritik der Moderne rücken politische und gesellschaftliche Liberalität einerseits, die Perpetuierung vornehmlich religiös verbürgter Substantialität andererseits in einen Gegensatz, der geeignet ist, letztlich beide zu zerstören – eine Sichtweise, in der sich die Zuversicht Joachim Ritters gewissermaßen pessimistisch in ihr Gegenteil verkehrt. Denn für dessen Begriffe schließen Freiheit und Wahrheit unter modernen Bedingungen nicht nur einander nicht aus, sondern gewinnen auf ihrem Boden erst in besonderem Maße an Wirklichkeit.

In der Gegenwart mag der feste Grund, den die einst haltenden Mächte, die Bindungskräfte von Tradition und Religion verbürgten, geschwächt oder ganz weggebrochen sein – so wenigstens entspricht es der verbreiteten Selbstdeutung der modernen Welt als einer aus einem Prozess von Emanzipation und Selbstverwirklichung des humanen Individuums hervorgegangener Wirklichkeit, und vice versa bestätigt dies auch die von Robert Spaemann und anderen vorgetragene Anklage dieser Wirklichkeit als einer der Entfremdung von vormals wie selbstverständlich gewusster Wahrheit und Substantialität. Im Sinne Joachim Ritters lässt sich diese Gegenwart nun zwar mit einem bedauernden Blick für solche Verlustaspekte zur Kenntnis nehmen oder ebenso in der Hervorhebung des darin positiv aufscheinenden Gehalts an individueller Autonomie und Selbstbestimmung. Die Übersteigerung dieser gegenläufigen Tendenzen aber, mit der sodann Zukunft und Herkunft gegeneinander ausgespielt würden, die dazwischen liegende Gegenwart jedoch negiert, wird für seine Begriffe dieser bestehenden Wirklichkeit nicht gerecht und unterschätzt ihren Vernunftgehalt. Das bei Spaemann sich artikulierende Unbehagen angesichts einer als tendenziell entfremdet und entsubstantiiert empfundenen modernen Welt kann sich so zwar auf bei Joachim Ritter angelegte Potentiale beziehen. Anders als bei diesem findet es sich bei Spaemann aber nicht mehr aufgehoben, ausbalanciert durch den gegenläufigen Sinn für Möglichkeiten gelingenden Lebens in der Moderne. Bei Hermann Lübbe und Odo Marquard andererseits wird demgegenüber zwar eine bei Ritter vorzufindende Wertschätzung eben dieser Möglichkeiten der modernen Welt übernommen, im Rahmen ihrer

16 In diesem Sinne bemerkte ja bereits Habermas gegenüber den sogenannten Neokonservativen: »Traditionen erweckt man nicht dadurch wieder zum Leben, daß man zeigt, was sie Gutes bewirken könnten.« Habermas, Die Kulturkritik der Neokonservativen (wie Kap. 1, Anm. 18), 53.

geschichtsphilosophisch und metaphysisch anspruchsloseren Ansätze bleibt aber die bei Ritter noch festgehaltene Frage nach der Wirklichkeit von Wahrheit und Substantialität menschlichen Daseins unter Bedingungen der Gegenwart ausgeklammert. Die Zurücknahme des geschichtsphilosophischen Ansatzes bei Ritter, die politiktheoretische Aufladung seiner gegenwartstheoretischen Überlegungen und ihre dezidierte Liberalisierung sowie schließlich auch der Dissens um den philosophischen Funktionalismus, der zugleich auch ein Dissens um den (vermeintlichen) Funktionalismus der Ritterschen Philosophie ist – in diesen Aspekten hat sich diese Arbeit in ihrem vierten Kapitel Differenzierungen der Philosophie Ritters im Ritter-Kreis, teils auch unter äußeren Einflüssen, angenommen –, lassen sich mithin als Differenzierungen im Ausgang von modernitätstheoretischen Ambivalenzen bei Joachim Ritter verstehen.

Dass sich bei den verschiedenen in dieser Arbeit behandelten Autoren aus dem Kreis des Collegium Philosophicum unterschiedliche Momente der Philosophie Joachim Ritters aufgegriffen finden, ist in Bezug auf Ritters Denken noch in einer anderen Hinsicht aufschlussreich. Die so vollzogene Differenzierung Ritterscher Theorieelemente indiziert nämlich Grenzen des von Joachim Ritter erhobenen philosophischen Anspruchs, die umgekehrt dazu beitragen, dass sein Anliegen nicht im Ganzen, sondern in unterschiedlichen Aspekten und differenzierten Neuakzentuierungen aufgegriffen wird. Hermann Lübbe reduziert die Philosophie in Absehung von ihren, bei Ritter noch präsenten, metaphysischen und geschichtsphilosophischen Prämissen auf eine Interpretation kultureller und gesellschaftlicher Phänomene; Ernst-Wolfgang Böckenförde wendet sich denselben mit einem spezifisch juristischen Zugang zu; bei Odo Marquard werden absolute Prätentionen allenfalls, sie ironisierend, dekonstruiert; und bei Robert Spaemann verschärfen sie sich umgekehrt im Sinne der Rückwendung auf eine womöglich nicht mehr erreichbare Tradition von Metaphysik und Substantialität. Diese Feststellung differenzierter Transformationsgestalten Ritterscher Überlegungen im Kreise seiner Schüler muss zu der Frage führen, ob der Integrationsanspruch, der mit Ritters wirklichkeitshermeneutischem Denken in Bezug auf Individuum und Gesellschaft, Zukunft und Herkunft, objektive Substantialität und subjektive Selbstverwirklichung menschlichen Daseins in der modernen Welt verbunden ist, de facto überhaupt einlösbar sein kann. Das Zusammendenken dieser Spannungen und vordergründigen Gegensätze erfordert philosophisch nicht nur eine erhebliche »›dialektische‹ Anstrengung«;[17] mit der tendenziell steigenden Zahl jeweils zu integrierender, einander widerstrebender Perspektiven schwindet vor allem die Überzeugungskraft dieses die moderne Entzweiung an eine philosophisch zu vergegenwärtigende Ganzheit zurückbindenden, vermittelnden Ansatzes insgesamt. Im Zweifel an der Tragfähigkeit des Versuchs, die Gegenwart der Vernunft im Zusammenhang mit einem über zeitliche und räumliche Umstände hinausweisenden, universalen Ganzen zu vermitteln, ist es deshalb kaum verwunder-

17 Vgl. Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel (wie Kap. 2, Anm. 98), Bd. 1, 304.

lich, wenn namentlich Odo Marquard und Hermann Lübbe Ritters Entzweiungstheorie zwar übernehmen, dabei aber gerade um ihre geschichtsphilosophische Perspektive kürzen bzw. sie kompensationstheoretisch umformen. Und entsprechend belegt auch Spaemanns Kritik an einem bei Joachim Ritter erkennbaren Funktionalismus, die so bereits die innere Konsequenz des Ansatzes dementiert, wie wenig Ritters Anspruch, die modern in Entzweiung begriffenen Gegensätze der Lebenswelt in einem Ganzen zusammenzudenken, selbst unter seinen akademischen Schülern Frucht trägt. Trotz der Entzweiungen und Fragmentierungen der modernen Welt wenigstens dem Anspruch nach philosophisch ein Ganzes im Hintergrund von Tradition und Moderne festzuhalten, erscheint so als ein Projekt, das, jenseits seiner historischen Rekonstruktion, in inneren Gegensätzen überspannt, keine überzeugende Aktualisierung mehr zu erfahren vermag. Vielmehr bleiben die philosophisch der Intention nach aufgehobenen Spannungen und Gegensätze, wenn nicht offen, so doch im Untergrund einer abstrahierenden Dialektik praktisch wirksam, und zwar nicht zuletzt auch in der inhaltlichen Diffusion, die sich im Kreis des Collegium Philosophicum auf der Ebene einer philosophischen Rezeption Ritters dokumentiert.

Diese Zweifel an der Durchführbarkeit des Anliegens der Ritterschen Philosophie dürfen allerdings nicht übersehen lassen, dass es durchaus mit einem verdienstvollen politischen Anliegen einhergeht, zumal im zeithistorischen Zusammenhang der Nachkriegszeit. Dies sei daher auch abschließend als *ein* Ergebnis dieser Studie festgehalten. Das Projekt, das in seiner Entzweiung befangene Ganze philosophisch zu fixieren, ohne dabei diese Struktur zu unterlaufen, sondern sie vielmehr in ihrem guten Sinn herauszustellen, beabsichtigt auch, jenen zentrifugalen Strebungen entgegenzuwirken, mit denen in den 1950er und 1960er Jahren nicht anders als in unserer Gegenwart ein gesellschaftlich präsentes Bewusstsein ebendiese Struktur als unbefriedigend empfindet und sie stattdessen als überwindungsbedürftigen Zustand des Verfalls begreift. Die moderne Welt ist für Joachim Ritter der geschichtliche Ort, an dem – erstmals auf Grundlage individueller Freiheit, ebendarin liegt der substantielle Fortschritt der Epoche – eine Verwirklichung des menschlichen Selbstseins in Einheit mit einer sich fortentwickelnden Sittlichkeit möglich wird. Damit aber kommt für Ritter zugleich die in der religiösen wie philosophischen Tradition gewahrte Erkenntnis des Menschen, die Verwirklichung seiner metaphysischen Bestimmung als auf Freiheit und Vernunft angelegtes Wesen, zur Wirklichkeit. Joachim Ritter geht deshalb nicht allein – im Sinne Ernst-Wolfgang Böckenfördes – davon aus, dass der freiheitliche Staat der modernen Gegenwart und mit ihm diese Epoche insgesamt von Voraussetzungen lebe, die sie aus sich selbst nicht hervorbringen könnten, weil sie die Schöpfung und Regeneration dieser Quellen schon dem eigenen Selbstverständnis nach an das einzelne Subjekt verweisen müssen. Sondern es gilt auch umgekehrt, dass das Subjekt erst unter den Bedingungen seiner Emanzipation, seiner Freisetzung von ihn heteronom von außen bestimmenden Instanzen in qualifizierter Weise die Möglichkeit gewinnt, sich selbst zu verwirklichen, mit sich selbst identisch zu sein,

und das heißt auch, ein sittliches Leben zu führen und Bürger zu sein. Ebendarin liegt für Ritters Begriffe der stets neu zu vergegenwärtigende sittliche Gehalt der modernen Welt. Und dieser ist sowohl gegen die kurzschlüssige Vorstellung, die Freisetzung des Individuums aus überlieferten Bindungen sei als revolutionärer Akt der Befreiung politisch noch gar nicht entschieden genug vollzogen worden, wie auch gegen die Versuchung des Subjekts, sich angesichts der als Zumutung empfundenen modernen Welt »in sich zu verhausen« und auf sein Inneres zurückzuziehen, philosophisch stets aufs Neue festzuhalten.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Verzeichnis verwendeter Materialien aus dem Nachlass Joachim Ritters

Im Folgenden verzeichnet finden sich die in der vorliegenden Arbeit mit freundlicher Genehmigung des Deutschen Literaturarchivs Marbach (DLA) sowie des Inhabers der Urheberrechte zitierten bzw. referenzierten Materialien aus dem Nachlass Joachim Ritters. Sie finden sich jeweils im DLA Marbach im Bestand A: Ritter, sofern nicht eine abweichende Provenienz angegeben ist.

Vorlesungen

Zwei Kapitel zur Geschichte und Theorie der Vernunft. Vorlesung vom Wintersemester 1946/1947 (Nr. III, 11), 159-seitiges Vorlesungsmanuskript und 14-seitige maschinenschriftliche Zusammenfassung.

Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert. Vorlesung vom Wintersemester 1948/1949 (Nr. III, 16), 81-seitiges Typoskript einer studentischen Nachschrift.

Die Philosophie der Existenz und der Existenzialismus. Vorlesung vom Sommersemester 1949 (Nr. III, 17), 55-seitiges Typoskript einer studentischen Nachschrift.

Philosophie der Geschichte. Vorlesung vom Wintersemester 1949/1950 (Nr. III, 19), 84-seitiges Typoskript einer studentischen Nachschrift im Bestand A: Ritter/Dölle-Oelmüller.

Die bürgerliche Gesellschaft I. Interpretationen zur Philosophie der Gesellschaft und ihrer Geschichte. Vorlesung vom Sommersemester 1955 (Nr. III, 27), 163-seitiges Vorlesungstyposkript, ferner studentische Nachschrift im Bestand A: Ritter/Lamsfuß-Buschmann.

Die Emanzipationstheorien der bürgerlichen Gesellschaft und Hegel II. Vorlesung vom Wintersemester 1955/1956 (Nr. III, 32), 247-seitiges Vorlesungstyposkript, ferner studentische Nachschrift im Bestand A: Ritter/Lamsfuß-Buschmann.

Hegel und Marx. Vorlesung vom Wintersemester 1956/1957 (Nr. III, 35), 192-seitige studentische Nachschrift im Bestand A: Ritter/Lamsfuß-Buschmann.

Geschichtsphilosophie I. Vorlesung vom Sommersemester 1957 (Nr. III, 36), 78-seitige studentische Nachschrift im Bestand A: Ritter/Lamsfuß-Buschmann.

Vorträge und Aufsätze

Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Bildung in der Gegenwart (um 1950 entstanden), neunseitiges Typoskript.

Das Problem der Säkularisation und die moderne Gesellschaft. Vortrag Ritters vom 8. August 1950 (Nr. IV, 58), 19-seitiges Manuskript.

Satzung und ethische Ordnung in der antik-christlichen Lehrtradition, o.D. (wohl 1955–1960 entstanden), vierseitiges Typoskript.

Tradition und Geschichte. Vortrag Ritters vom 10. Januar 1949 (Nr. IV, 45), 16-seitiges Typoskript.

Voraussetzungen des Koexistenzproblems von »West und Ost« (1955; IV, 39), zwölfseitiges Typoskript.
Die aristotelische Unterscheidung der Polis von den natürlichen Gemeinschaften. Entwurf des nicht verfaßten Beitrags für die Festschrift Carl Schmitt, zwölfseitiges Typoskript.
Die Weltanschauungen und das Problem der Wahrheit. Vortrag Ritters vom 14. Dezember 1961 (Nr. IV, 17), 16-seitiges Typoskript.

Sonstige Texte

Bericht und Gutachten Joachim Ritters an die Nordwestdeutsche Hochschulkonferenz (Zentrale für die Begutachtung ausländischer Vorbildungsnachweise) über die Tätigkeit der Lagerhochschule im POW Camp N°. 13 (Shap Wells, Hotel Camp) (Januar 1947), im Bestand A: Ritter/Shap-Wells.
Über Erfahrungen an der Universität Istanbul. Bericht an das Kultusministerium Nordrhein-Westfalen (undatiert, wohl 1954), vierseitiges Typoskript.
Europäisierung. Notizen von einer Reise nach Bogasköy (4. bis 10. September 1954), zehnseitiges Typoskript.
Die Gefahr vom christlichen Abendland zu reden (1956), doppelseitig maschinenschriftlich beschriftetes Blatt innerhalb einer Mappe »Vier einzelne Blätter«.
Hegels Rechtsphilosophie. Mitschrift zur Seminardiskussion im Collegium Philosophicum im Sommersemester 1949 und im Wintersemester 1949/1950 (Nr. II, 11), zwölf- bzw. 47-seitiges Typoskript.
Kongreß, 21.10.62, Ansprache bei der Eröffnung [zum Kongress der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland e.V. in Münster], vierseitiges Typoskript.
Übersetzungen von T.S. Eliot: Gedichte (Sommer 1946; Nr. IV, 50), Typoskripte und Manuskripte im Bestand A: Ritter/Shap-Wells.

Literaturverzeichnis

Ackroyd, Peter, T.S. Eliot. Eine Biographie, Frankfurt a.M. 1988.
Agai, Bekim, Islam und Kemalismus in der Türkei, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 33–34 (2004) – Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, 09.08.2004, 18–24, URL: http://www.bpb.de/apuz/28164/islam-und-kemalismus-in-der-tuerkei (Zugriff vom 01.12.2015).
Albrecht, Clemens, Die Erfindung der ›Frankfurter Schule‹ aus dem Geist der Eloge, in: Ders./Günter C. Behrmann/Michael Bock [u.a.] (Hg.), Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, Frankfurt a.M./New York 1999, 21–35, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=bk5Lms1TEycC (Zugriff vom 01.12.2015).
Albrecht, Clemens, Wie das IfS zur Frankfurter Schule wurde, in: Ders./Günter C. Behrmann/Michael Bock [u.a.] (Hg.), Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, Frankfurt a.M./New York 1999, 169–188, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=bk5Lms1TEycC (Zugriff vom 01.12.2015).

Albrecht, Clemens/Behrmann, Günter C./Bock, Michael [u.a.] (Hg.), Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, Frankfurt a.M./New York 1999, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=bk5Lms1TEycC (Zugriff vom 01.12.2015).

Allen, Barry, Postmodern Pragmatism and Skeptical Hermeneutics. Richard Rorty and Odo Marquard, in: Contemporary Pragmatism 10/1 (2013), 91–111, DOI: http://dx.doi.org/10.1163/18758185-90000250 (Zugriff vom 01.12.2015).

Altmann, Rüdiger, Das Erbe Adenauers. Eine Bilanz, Stuttgart 1960.

Angehrn, Emil, Religion als Kontingenzbewältigung?, in: Philosophische Rundschau 34 (1987), 282–290, Permalink: http://www.jstor.org/stable/42571809 (Zugriff vom 01.12.2015).

Aristoteles, Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie, übersetzt und hg. von Franz F. Schwarz, Stuttgart 1970.

Aristoteles, Politik, übersetzt von Olof Gigon, München 1973.

Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, aus dem Griechischen von Olof Gigon, München 1991.

Arndt, Hans-Joachim, Die Politikwissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland, in: Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart NF 29 (1980), 1–42.

Avineri, Shlomo, Hegels Theorie des modernen Staates, Frankfurt a.M. 1976.

Badde, Paul, »Alle dürfen mehr als der Papst« [Interview mit Robert Spaemann], in: Die Welt, 30.09.2011, URL: http://www.welt.de/print/die_welt/kultur/article13634395/Alle-duerfen-mehr-als-der-Papst.html (Zugriff vom 01.12.2015).

Barion, Hans/Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Forsthoff, Ernst [u.a.] (Hg.), Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt, 2 Bde., Berlin 1968.

Baumgartner, Hans Michael/Sass, Hans-Martin, Philosophie in Deutschland 1945–1975. Standpunkte. Entwicklungen. Literatur, Meisenheim 1978, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3168265, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=IdQtAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Bavaj, Riccardo, Verunsicherte Demokratisierer. »Liberal-kritische« Hochschullehrer und die Studentenrevolte von 1967/68, in: Dominik Geppert/Jens Hacke (Hg.), Streit um den Staat. Intellektuelle Debatten in der Bundesrepublik 1960–1980, Göttingen 2008, 151–168, DOI: http://dx.doi.org/10.13109/9783666367588.151, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=WNjwQ62YtUwC (Zugriff vom 01.12.2015).

Bavaj, Riccardo, Turning »Liberal Critics« into »Liberal-Conservatives«. Kurt Sontheimer and the Re-coding of the Political Culture in the Wake of the Student Revolt of »1968«, in: German Politics & Society 27/1 (2009), 39–59, DOI: http://dx.doi.org/10.3167/gps.2009.270103, URL: https://www.st-andrews.ac.uk/history/staff/riccardobavaj/BavajLiberalCritics_GPS_2009.pdf (Zugriff vom 01.12.2015).

Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat, überreicht vom Nationalsozialistischen Lehrerbund Deutschland, Sachsen, Dresden, o.J. [1934], Digitalisat unter URL: http://archive.org/details/bekenntnisderpro00natiuoft (Zugriff vom 01.12.2015).

Bellah, Robert N., Zivilreligion in Amerika, in: Heinz Kleger/Alois Müller (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 2. Auflage, Münster 2004, 19–41, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3932850, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=AXtnDB6JOZwC (Zugriff vom 01.12.2015).

Bien, Günther, Das bürgerliche Leben, in: Ulrich Dierse (Hg.), Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004, 10–27, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=pMgnAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Birken-Bertsch, Hanno, Zur Kritik anthropologischer Wenden im Ausgang von Joachim Ritter, in: Studia philosophica 72 (2013) [= Die anthropologische Wende – Le tournant anthropologique], 315–326, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=llcaCgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Blumenberg, Hans, Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 6 (1960), 7–142 und 301–305.

Blumenberg, Hans, Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche, in: Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Hg.), Das Problem der Ordnung, Meisenheim 1962, 37–57, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3351307, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=ubwnAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Blumenberg, Hans, »Säkularisation«. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in: Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Hg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964, 240–265, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3131492, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=gDwLAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Blumenberg, Hans, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1966, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015000686223, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=FhBmAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Blumenberg, Hans, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: Manfred Fuhrmann (Hg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München 1971, 11–66, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00046006/image_10 (Zugriff vom 01.12.2015).

Blumenberg, Hans, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a.M. 1974.

Blumenberg, Hans, Ernst Cassirers gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg 1974, in: Ders., Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1981, 163–172.

Blumenberg, Hans, Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt a.M. 1988.

Blumenberg, Hans, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 2006, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.32106005169484, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=kPoIAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Blumenberg, Hans/Schmitt, Carl, Briefwechsel 1971–1978 und weitere Materialien, hg. von Alexander Schmitz und Marcel Lepper, Frankfurt a.M. 2007, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015074077366, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=5U3XAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit, Opladen 1973, DOI: http://dx.doi.org/10.1007/978-3-322-90090-6_1, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=Qb_vBgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Der Staat als sittlicher Staat, Berlin 1978.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Staat – Gesellschaft – Kirche, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 15, Freiburg/Basel/Wien 1982, 5–120.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis, in: Jacob Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien [u.a.] 1983, 16–25, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00046089/image_15 (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Ordnungsdenken, konkretes, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6: Mo–O, Basel 1984, 1312–1315.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts, in: Helmut Quaritsch (Hg.), Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt. Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer, Berlin 1988, 283–318, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=5IsUAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Stellung und Bedeutung der Religion in einer »Civil Society«, in: Ders., Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie, Frankfurt a.M. 1999, 256–275.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, »Der freiheitliche säkularisierte Staat …«, in: Susanna Schmidt/Michael Wedell (Hg.), »Um der Freiheit willen …«. Kirche und Staat im 21. Jahrhundert. Festschrift für Burkhard Reichert, Freiburg/Basel/Wien 2002, 19–23.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2006, 92–114.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Freiheit und Recht, Freiheit und Staat, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2006, 42–57.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2006, 67–90.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2006, 407–419.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Historische Rechtsschule und das Problem der Geschichtlichkeit des Rechts aus dem Jahr 1964, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2006, 9–41.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Würde des Menschen war unantastbar. Zur Neukommentierung der Menschenwürdegarantie des Grundgesetzes, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2006, 379–388.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Einleitung [zur Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils], in: Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Auflage, fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 231–246, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche, in: Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Auflage, fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 9–25, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung, in: Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Auflage, fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 115–143, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Stellungnahme zu einer Diskussion, in: Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Auflage, fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 145–176, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Auflage, fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Religion im säkularen Staat, in: Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Auflage, fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 425–438, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Auflage, fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 197–212, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München 2007, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015073598115, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=qWuFAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Der säkularisierte, religionsneutrale Staat als sittliche Idee. Die Reinigung des Glaubens durch die Vernunft, in: Ders., Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht. Aufsätze, Frankfurt a.M. 2011, 84–93, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=Ue07CgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Vom Wandel des Menschenbildes im Recht, in: Ders., Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht. Aufsätze, Frankfurt a.M. 2011, 13–52, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=Ue07CgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht. Aufsätze, Frankfurt a.M. 2011, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=Ue07CgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Gosewinkel, Dieter, »Beim Staat geht es nicht allein um Macht, sondern um die staatliche Ordnung als Freiheitsordnung«. Biographisches Interview, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Wissenschaft, Politik, Verfassungsge-

richt. Aufsätze, Frankfurt a.M. 2011, 305–486, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=Ue07CgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Spaemann, Robert, Christliche Moral und atomare Kampfmittel, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Auflage, fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 85–110, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Spaemann, Robert, Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre. Erwiderung an Pater G. Gundlach S.J., in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Auflage, fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 57–83, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Spital, Hermann-Josef, Noch einmal, Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche. Eine Kontroverse, in: Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erweiterte Auflage, fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, 27–49, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=J0znnXrKwBIC (Zugriff vom 01.12.2015).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Goerdt, Wilhelm/Gründer, Karlfried [u.a.] (Hg.), Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag, Basel 1965, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3416822, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=Z0JjAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Bödecker, Hans Erich (Hg.), Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, Göttingen 2002, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=jpZY86g4WwUC (Zugriff vom 01.12.2015).

Boden, Petra, Arbeit an Begriffen. Zur Geschichte von Kontroversen in der Forschungsgruppe »Poetik und Hermeneutik«. Ein Forschungsprojekt, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 35/1 (2010), 103–121, DOI: http://dx.doi.org/10.1515/iasl.2010.007 (Zugriff vom 01.12.2015).

Boecker, Bettina, »Zuspruch inmitten Sinnlosigkeit«. Zur Rezeption T.S. Eliots im Deutschland der Nachkriegszeit, in: Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik 55/2 (2007), 139–154, DOI: http://dx.doi.org/10.1515/zaa-2007-0204, URL: http://www.zaa.uni-tuebingen.de/wp-content/uploads/Boecker-2007-2.pdf (Zugriff vom 01.12.2015).

Bohrer, Karl Heinz, Granatsplitter. Erzählung einer Jugend, München 2012, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=WpZPAgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Bollnow, Otto Friedrich, Gespräche in Davos, in: Günther Neske (Hg.), Erinnerung an Martin Heidegger, Pfullingen 1977, 25–29, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015019804866, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=xg8wbCzmj-cC (Zugriff vom 01.12.2015).

Bonald, Louis Gabriel Ambroise de, Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, in: Ders., Œuvres complètes, Band 1, Paris 1864, BnF-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k234962, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=VwcYCT5zXnMC (Zugriff vom 01.12.2015).

Bozay, Kemal, Exil Türkei. Ein Forschungsbeitrag zur deutschsprachigen Emigration in der Türkei (1933–1945), Münster 2001, URL: http://books.google.de/books?id=NCIhIjiVJrcC (Zugriff vom 01.12.2015).

Breuer, Stefan, Klassiker der Karlsruher Republik. Johannes Winckelmann etabliert nach 1945 Max Weber, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 9/2 (2015), 89–104.

Brunkhorst, Hauke, Der Intellektuelle im Land der Mandarine, Frankfurt a.M. 1987, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=Xpm3AAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Brunkhorst, Hauke, Hegel und die Französische Revolution. Die Verzichtbarkeit der Restauration und die Unverzichtbarkeit der Revolution, in: Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption, hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a.M. 1989, 156–173, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/wu.89017790965, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=kfIQAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Brunkhorst, Hauke, The Tenacity of Utopia, The Role of Intellectuals in Cultural Shifts within the Federal Republic of Germany, in: New German Critique 55 (1992), 127–138, Permalink: http://www.jstor.org/stable/488293 (Zugriff vom 01.12.2015).

Brunkhorst, Hauke, Bürgerlichkeit als Philosophie der Postdemokratie. Ein Beitrag zur Debatte um Jens Hackes Philosophie der Bürgerlichkeit, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55/5 (2007), 836–839, DOI: http://dx.doi.org/10.1524/dzph.2007.55.5.836 (Zugriff vom 01.12.2015).

Cassirer, Ernst, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, Band 6: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Hamburg 2000, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015077132168 (Zugriff vom 01.12.2015).

Cassirer, Ernst, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Darmstadt 2005.

Cassirer, Toni, Mein Leben mit Ernst Cassirer, Hildesheim 1981, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=wj0QAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Comte, Auguste, System der positiven Politik, 4 Bde., Wien 2004–2012.

Curtius, Ernst-Robert, T.S. Eliot, in: Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 3/1 (1949), 1–23.

Delekat, Friedrich, Über den Begriff der Säkularisation, Heidelberg 1958.

Dierse, Ulrich, Joachim Ritter und seine Schüler, in: Anton Hügli/Poul Lübcke (Hg.), Philosophie im 20. Jahrhundert, Band 1: Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie, Hamburg 1992, 237–278.

Dierse, Ulrich, Geschichtlichkeit. Ritters frühe Arbeiten zu Cassirer und Dilthey, in: Ders. (Hg.), Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004, 29–41, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=pMgnAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Dierse, Ulrich (Hg.), Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=pMgnAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Dirsch, Felix, »… lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann«. Lesarten und Interpretationsprobleme der Böckenförde-Doktrin als eines kanonisierten Theorems der deutschen Staatsrechtslehre, in: Zeitschrift für Politik 56/2 (2009), 123–141.

Döbert, Rainer, »Zivilreligion«. Ein religiöses Nichts, religionstheoretisch betrachtet, in: Kursbuch Nr. 93 (1988), 67–84.

Dubiel, Helmut, Was ist Neokonservatismus?, Frankfurt a.M. 1985.

Dubiel, Helmut, Zivilreligion in der Massendemokratie, in: Soziale Welt 41/2 (1990), 125–136, Permalink: http://www.jstor.org/stable/40877627 (Zugriff vom 01.12.2015).

Dutt, Carsten, Herausforderungen der Begriffsgeschichte, Heidelberg 2003, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=D2wbAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Dutt, Carsten, Zweierlei Kompensation. Joachim Ritters Philosophie der Geisteswissenschaften gegen ihre Popularisatoren und Kritiker verteidigt, in: Scientia Poetica 12 (2008), 294–314.

Eliot, Thomas Stearns, Was ist ein Klassiker?, in: Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 2/1 (1948), 1–21.

Eliot, Thomas Stearns, Die Idee einer christlichen Gesellschaft, Wien 1949.

Eliot, Thomas Stearns, Beiträge zum Begriff der Kultur, in: Ders., Essays 1. Kultur und Religion. Bildung und Erziehung. Gesellschaft, Literatur, Kritik, Frankfurt a.M. 1988, 9–113.

Eliot, Thomas Stearns, Die gesellschaftliche Funktion der Dichtung, in: Ders., Essays 1. Kultur und Religion. Bildung und Erziehung. Gesellschaft, Literatur, Kritik, Frankfurt a.M. 1988, 418–432.

Eliot, Thomas Stearns, Gesammelte Gedichte. Englisch und deutsch. 1909–1962, hg. und mit einem Nachwort versehen von Eva Hesse, Frankfurt a.M. 1988.

Eliot, Thomas Stearns, Katholizismus und die Ordnung unter den Völkern, in: Ders., Essays 1. Kultur und Religion. Bildung und Erziehung. Gesellschaft, Literatur, Kritik, Frankfurt a.M. 1988, 156–172.

Elstrodt, Jürgen/Schmitz, Norbert, Geschichte der Mathematik an der Universität Münster, 3 Teile [April 2013], URL: http://wwwmath.uni-muenster.de/historie/ (Zugriff vom 01.12.2015).

Faber, Richard, Von der »Erledigung jeder Politischen Theologie« zur Konstitution Politischer Polytheologie. Eine Kritik Hans Blumenbergs, in: Jacob Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien [u.a.] 1983, 85–99, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00046089/image_84 (Zugriff vom 01.12.2015).

Falkenberg, Hans-Geert, Begegnung mit einem europäischen Dichter. T.S. Eliot besucht Deutschland, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.11.1949, 5.

Fellmann, Ferdinand, Blumenberg, Hans, in: Information Philosophie. Porträts [o.D.], URL: http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=857&n=2&y=1&c=63 (Zugriff vom 01.12.2015).

Fetscher, Iring, Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels, in: Reinhard Heede/Joachim Ritter (Hg.), Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels, Frankfurt a.M. 1973, 193–229, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015026497530 (Zugriff vom 01.12.2015).

Fischer, Karsten, Moralkommunikation der Macht. Politische Konstruktion sozialer Kohäsion im Wohlfahrtsstaat, Wiesbaden 2006, DOI: http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-90525-9, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=XRhn_bXY5wcC (Zugriff vom 01.12.2015).

Fischer, Karsten, Das Transzendenzparadox religiöser Liberalität, Religionspolitische Probleme der postsäkularen Gesellschaft nach Habermas, in: Ders., Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat, Berlin 2009 S. 185–213, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=V1BOAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Fischer, Karsten, Religionspolitische Governance im weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat, Eine Problemskizze, in: Andreas Voßkuhle/Christian Bumke/Florian Meinel (Hg.), Verabschiedung und Wiederentdeckung des Staates im Spannungsfeld der Disziplinen, Berlin 2013, 125–153.

Forsthoff, Ernst, Die Umbildung des Verfassungsgesetzes, in: Hans Barion/Ernst Forsthoff/Werner Weber (Hg.), Festschrift für Carl Schmitt. Zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern, Berlin 1959, 35–62, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3454377, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=0TBbAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Freyer, Hans, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1955, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b4558005, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=_QQrAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Gabriel, Gottfried, »Begriffsgeschichte vs. Metaphorologie«? Zu Anselm Haverkamps dekonstruktiver Vereinnahmung Blumenbergs, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 2/2 (2008), 121–125, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=wUWb2QDsJt4C (Zugriff vom 01.12.2015).

Gadamer, Hans-Georg, Rezension zu: Joachim Ritter, Hegel und die französische Revolution, in: Philosophische Rundschau 5/3–4 (1957), 306–308, Permalink: http://www.jstor.org/stable/42570330 (Zugriff vom 01.12.2015).

Gadamer, Hans-Georg, Rezension zu: Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, in: Philosophische Rundschau 15/3 (1968), 201–209, Permalink: http://www.jstor.org/stable/42570868 (Zugriff vom 01.12.2015).

Gebhardt, Jürgen, Das politisch-kulturelle Dispositiv des Verfassungsstaates, Zur Kritik des Böckenförde-Theorems, in: Werner J. Patzelt/Martin Sebaldt/Uwe Kranenpohl (Hg.), Res publica semper reformanda. Wissenschaft und politische Bildung im Dienste des Gemeinwohls, Wiesbaden 2008, 114–122, DOI: http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-90763-5_11, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=oPJtJoryyl4C (Zugriff vom 01.12.2015).

Geppert, Dominik, Von der Staatsskepsis zum parteipolitischen Engagement. Hans Werner Richter, die Gruppe 47 und die deutsche Politik, in: Ders./Jens Hacke (Hg.), Streit um den Staat. Intellektuelle Debatten in der Bundesrepublik 1960–1980, Göttingen 2008, 46–68, DOI: http://dx.doi.org/10.13109/9783666367588.46, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=WNjwQ62YtUwC (Zugriff vom 01.12.2015).

Gerhardt, Volker, Politik und Metaphysik. Rahmenbedingungen einer Begriffsbestimmung der Politik, in: Ders. (Hg.), Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns, Stuttgart 1990, 1–19, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b5113014, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=TH9LAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Gerhardt, Volker, Das Subjekt ist die Substanz. Laudatio auf Dieter Henrich. Zur Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart am 26. November 2003, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52/1 (2004), 45–57.

Gerhardt, Volker (Hg.), Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns, Stuttgart 1990, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b5113014, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=TH9LAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Gesamtbibliographie Ernst-Wolfgang Böckenförde (1957–2011), in: Johannes Masing/Joachim Wieland (Hg.), Menschenwürde – Demokratie – Christliche Gerechtigkeit. Tagungsband zum Festlichen Kolloquium aus Anlass des 80. Geburtstags von Ernst-Wolfgang Böckenförde, 89–183.

Goerdt, Wilhelm/Haardt, Alexander, Philosophie, in: Heinz Dollinger (Hg.), Die Universität Münster 1780–1980, Münster 1980, 309–312.

Goethe, Johann Wolfgang, Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche [= Frankfurter Goethe-Ausgabe], Band 14: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, hg. von Klaus-Detlef Müller, Frankfurt a.M. 1986.

Gogarten, Friedrich, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart 1953, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.32000007277017, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=epNuAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Graf, Friedrich Wilhelm, Friedrich Gogartens Deutung der Moderne. Ein theologiegeschichtlicher Rückblick, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 100 (1989), 169–230.

Graf, Rüdiger, Die Grenzen des Wachstums und die Grenzen des Staates. Konservative und die ökologischen Bedrohungsszenarien der frühen 1970er Jahre, in: Dominik Geppert/Jens Hacke (Hg.), Streit um den Staat. Intellektuelle Debatten in der Bundesrepublik 1960–1980, 207–228, DOI: http://dx.doi.org/10.13109/9783666367588.207, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=WNjwQ62YtUwC (Zugriff vom 01.12.2015).

Grebing, Helga, Konservative gegen die Demokratie. Konservative Kritik an der Demokratie in der Bundesrepublik nach 1945, Frankfurt a.M. 1971, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015029489401, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=mqEMAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Greiffenhagen, Martin, Freiheit gegen Gleichheit? Zur »Tendenzwende« in der Bundesrepublik, Hamburg 1975, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b4136764, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=hcHEAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Greven, Michael Thomas, Politisches Denken in Deutschland nach 1945. Erfahrung und Umgang mit der Kontingenz in der unmittelbaren Nachkriegszeit, Opladen/Farmington Hills 2007, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015067698574, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=cSloAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Groh, Ruth, Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts, Frankfurt a.M. 1998, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=1pEUAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Groh, Ruth, Carl Schmitts gnostischer Dualismus: Der boshafte Schöpfer dieser Welt hat es so eingerichtet (…), Münster 2014, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=wAKdAwAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Groh, Ruth/Groh, Dieter, Von den schrecklichen zu den erhabenen Bergen. Zur Entstehung ästhetischer Naturerfahrung, in: Dies., Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur, Frankfurt a.M. 1991, 92–149, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=fN8tAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Groh, Ruth/Groh, Dieter, Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese, in: Dies., Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur, Frankfurt a.M. 1991,

150–170, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=fN8tAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Große Kracht, Hermann-Josef/Große Kracht, Klaus (Hg.), Religion – Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde, Paderborn 2014.

Große Kracht, Klaus, Unterwegs zum Staat. Ernst-Wolfgang Böckenförde auf dem Weg durch die intellektuelle Topographie der frühen Bundesrepublik, 1949–1964, in: Hermann-Josef Große Kracht/Klaus Große Kracht (Hg.), Religion – Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde, Paderborn 2014, 11–40.

Gründer, Karlfried, Erfahrung der Geschichte, in: Gedenkschrift Joachim Ritter. Zur Gedenkfeier zu Ehren des am 3. August 1974 verstorbenen em. ordentlichen Professors der Philosophie Dr. phil. Joachim Ritter, Münster 1978, 21–58, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=m6IjAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Gründer, Karlfried, Martin Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen, in: Ders., Reflexion der Kontinuitäten. Zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte, Göttingen 1982, 29–47, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015038919307, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=5fbjAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Gründer, Karlfried, Cassirer und Heidegger in Davos 1929, in: Hans-Jürgen Braun/Helmut Holzhey/Ernst Wolfgang Orth (Hg.), Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Frankfurt a.M. 1988, 290–302, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=cj0QAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Gründer, Karlfried, Ritters hermeneutische Philosophie, in: Ulrich Dierse (Hg.), Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004, 59–66, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=pMgnAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Gründer, Karlfried/Spaemann, Robert, Geschichtsphilosophie, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, hg. von Josef Höfer und Karl Rahner, Vierter Band: Faith and Order bis Hannibaldis, Freiburg 1960, 783–791.

Guardini, Romano, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg 1951, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.35112102134931, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=UXUmAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Gumbrecht, Hans Ulrich, Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte, Paderborn 2006, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00052225-7 (Zugriff vom 01.12.2015).

Gutschker, Thomas, Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart/Weimar 2002, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000087810820, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=TUfzAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Güven, Dilek, Nationalismus und Minderheiten. Die Ausschreitungen gegen die Christen und Juden der Türkei vom September 1955, München 2012.

Habermas, Jürgen, Hegels Kritik der Französischen Revolution, in: Ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt a.M. 1971, 128–147, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/pst.000004183396 (Zugriff vom 01.12.2015).

Habermas, Jürgen, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Stichworte zur ›Geistigen Situation der Zeit‹, Band 1: Nation und Republik, Frankfurt a.M. 1979, 7–35, HathiTrust-Digitalisat (be-

schränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015008172648 (Zugriff vom 01.12.2015).

Habermas, Jürgen, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: Ders., Kleine politische Schriften I–IV, Frankfurt a.M. 1981, 444–466, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=MT3PAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Habermas, Jürgen, Mut zur Erziehung – Brief an R. Spaemann, in: Kleine politische Schriften I–IV, Frankfurt a.M. 1981, 407–410, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=MT3PAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Habermas, Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a.M. 1983, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015025202998, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=ao6gAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Habermas, Jürgen, Entsorgung der Vergangenheit, in: Ders., Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt a.M. 1985, 261–268, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=OMoUAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Habermas, Jürgen, Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und der Bundesrepublik, in: Ders., Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt a.M. 1985, 30–56, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=OMoUAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Habermas, Jürgen, Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: Ders., Zur Logik der Sozialwissenschaften, 5. Auflage, Frankfurt a.M. 1985, 89–330, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015011029975, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=3qx8AAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Habermas, Jürgen, Nachgeahmte Substantialität, in: Ders., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a.M. 1987, 107–126, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015009155105 (Zugriff vom 01.12.2015).

Habermas, Jürgen, Apologetische Tendenzen, in: Ders., Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI, Frankfurt a.M. 1987, 120–136, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015018603335, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=aJbZAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Habermas, Jürgen, Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1988, 153–186, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b4392961 (Zugriff vom 01.12.2015).

Habermas, Jürgen, Rückkehr zur Metaphysik? – Eine Sammelrezension, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1988, 267–279, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b4392961 (Zugriff vom 01.12.2015).

Habermas, Jürgen, Staatsbürgerschaft und nationale Identität (1990), in: Ders., Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M. 1998, 632–660, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015037273904, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=KcKPAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Habermas, Jürgen, Glauben und Wissen, in: Ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980–2001, Frankfurt a.M. 2003, 249–262.

Habermas, Jürgen, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 106–118, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015063306354 (Zugriff vom 01.12.2015).

Habermas, Jürgen, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 119–154, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015063306354 (Zugriff vom 01.12.2015).

Habermas, Jürgen, Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 258–278, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015063306354 (Zugriff vom 01.12.2015).

Habermas, Jürgen, Eine Replik, in: Michael Reder/Josef Schmidt (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 2008, 94–107, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=eucPAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Habermas, Jürgen, Religion in der Öffentlichkeit in der »postsäkularen« Gesellschaft, in: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Frankfurt a.M. 2012, 308–327.

Hacke, Jens, Die Verteidigung des Unvollkommenen. Zur Aktualität des altbundesrepublikanischen Liberalkonservatismus, in: Undine Ruge/Daniel Morat (Hg.), Deutschland denken. Beiträge für die reflektierte Republik, Wiesbaden 2005, 97–110, DOI: http://dx.doi.org/10.1007/978-3-322-80729-8_8 (Zugriff vom 01.12.2015).

Hacke, Jens, Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik, Göttingen 2006, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015064884714, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=cx_DVXvgR4IC (Zugriff vom 01.12.2015).

Hacke, Jens, Die Bundesrepublik als Idee. Zur Legitimationsbedürftigkeit politischer Ordnung, Hamburg 2009.

Hacke, Jens, Institution, Dezision und moralische Orientierung in der liberalen Demokratie. Zu Hermann Lübbes politischer Philosophie, in: Hanns-Gregor Nissing (Hg.), Hermann Lübbe. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung, Darmstadt 2009, 67–82.

Hacke, Jens, Karl Jaspers und die Ritter-Schule. Eine Spurensuche, in: Reinhard Schulz/Giandomenico Bonanni/Matthias Bormuth (Hg.), »Wahrheit ist, was uns verbindet«. Karl Jaspers' Kunst zu philosophieren, Göttingen 2009, 411–424, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=xcEeAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Hacke, Jens, Bürgerlichkeit und liberale Demokratie. Konzepte in der politischen Philosophie der Bundesrepublik, in: Gunilla Budde/Eckart Conze/Cornelia Rauh (Hg.), Bürgertum nach dem bürgerlichen Zeitalter. Leitbilder und Praxis seit 1945, Göttingen 2010, 117–131, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=6rZNtOEwX0EC (Zugriff vom 01.12.2015).

Hacke, Jens/Geppert, Dominik (Hg.), Streit um den Staat. Intellektuelle Debatten in der Bundesrepublik 1960–1980, Göttingen 2008, DOI: http://dx.doi.org/10.13109/9783666367588, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=WNjwQ62YtUwC (Zugriff vom 01.12.2015).

Haering, Theodor, Novalis als Philosoph, Stuttgart 1954, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b4888007 (Zugriff vom 01.12.2015).

Halbmayr, Alois, Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus, Innsbruck 2000.

Hartmann, Nicolai, Ethik, Berlin 1926, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=r4DnRbRFhfEC (Zugriff vom 01.12.2015).

Haverkamp, Anselm, Das Skandalon der Metaphorologie. Prolegomena eines Kommentars, in: Ders./Dirk Mende (Hg.), Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie, Frankfurt a.M. 2009, 33–61.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a.M. 1970.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Jenaer Schriften 1801–1807, Frankfurt a.M. 1970.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt a.M. 1970.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I: Die Vernunft in der Geschichte, Hamburg 1994, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=J-ZBAwAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Rede bei der dritten Säkularfeier der Übergabe der Augsburgischen Konfession (den 25. Juni 1830), in: Walter Jaeschke (Hg.), Der Streit um die Romantik (1820–1854), Hamburg 1999, 96–103, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=bh_g5PHaeHoC (Zugriff vom 01.12.2015).

Heidbrink, Ludger, Kultur als Kompensation von Modernisierungsschäden? Zur Auseinandersetzung mit einer strittigen Deutungskategorie, in: Karen Gloy (Hg.), Im Spannungsfeld zweier Kulturen. Eine Auseinandersetzung zwischen Geistes- und Naturwissenschaft, Kunst und Technik, Würzburg 2002, 31–61, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=AGIAwWE_fkIC (Zugriff vom 01.12.2015).

Heidegger, Martin, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a.M. 1998, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015012280189, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=P1SwAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Henrich, Dieter, Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795), Stuttgart 1991, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015049738092, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=Ko7T3_5yStsC (Zugriff vom 01.12.2015).

Henrich, Dieter, Eine Generation im Abgang, in: Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 50/11 (1996), 1055–1064.

Henrich, Dieter, Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena 1790–1794, 2 Bde., Frankfurt a.M. 2004, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015061385467 (Zugriff vom 01.12.2015).

Henrich, Dieter, Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv – Ergebnis – Probleme – Perspektiven – Begriffsbildung, in: Martin Mulsow/Marcelo Stamm (Hg.), Konstellationsforschung, Frankfurt a.M. 2005, 15–30, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=IyvCAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Herwig, Malte, Die Flakhelfer. Wie aus Hitlers jüngsten Parteimitgliedern Deutschlands führende Demokraten wurden, München 2013, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=V4xQUhgZLi8C (Zugriff vom 01.12.2015).

Hilger, Norbert, Deutscher Neokonservatismus – das Beispiel Hermann Lübbes, Baden-Baden 1995, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000055950921, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=eYQHAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

»Historikerstreit«. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, München/Zürich 1988, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=ZfOEAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Hoeres, Peter, Von der »Tendenzwende« zur »geistig-moralischen Wende«. Konstruktion und Kritik konservativer Signaturen in den 1970er und 1980er Jahren, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 61/1 (2013), 93–119, DOI: http://dx.doi.org/10.1524/vfzg.2013.0004 (Zugriff vom 01.12.2015).

Hölzing, Philipp, Zur politischen Ideengeschichte der »Bonner Republik«. Ein Literaturbericht, in: Philosophische Rundschau 57/1 (2010), 33–48, Permalink: http://www.jstor.org/stable/42572896, DOI: http://dx.doi.org/10.1628/003181510791058911 (Zugriff vom 01.12.2015).

Hübener, Wolfgang, Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne, in: Jacob Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien [u.a.] 1983, 57–76, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00046089/image_56 (Zugriff vom 01.12.2015).

Hügli, Anton/Schlotter, Sven/Schaber, Peter [u.a.], Wert, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 12: W–Z, Basel 2004, 556–583.

Ingenfeld, Martin, Europäisierung, Säkularisierung und die Philosophie der Entzweiung in der modernen Gesellschaft: Zur Bedeutung des Türkeiaufenthaltes für die Entwicklung der Philosophie Joachim Ritters, in: Mark Schweda/Ulrich von Bülow (Hg.), Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler, Göttingen (im Druck).

Isensee, Josef, Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare – christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 138–174, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=fh8RAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Jaspers, Karl, Die geistige Situation der Zeit, Berlin/New York 1999, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=tEUEpUop7FUC (Zugriff vom 01.12.2015).

Jünger, Ernst, Der Gordische Knoten, Frankfurt a.M. 1953, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015014681681, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=0MU3zT_8NwQC (Zugriff vom 01.12.2015).

Kaegi, Dominic, Die Legende von Davos, in: Hannah Arendt, Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?, hg. von der Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin 2007, 75–86, DOI: http://dx.doi.org/10.1524/9783050047256.75 (Zugriff vom 01.12.2015).

Kaesler, Dirk, Die Zeit der Außenseiter in der deutschen Soziologie, in: Karl-Ludwig Ay/Knut Borchardt (Hg.), Das Faszinosum Max Weber. Die Geschichte seiner Geltung, Konstanz 2006, 169–195.

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus (Hg.), Plädoyer für die Vernunft. Signale einer Tendenzwende, München 1974.

Kambartel, Friedrich, Philosophie der humanen Welt, Frankfurt a.M. 1989.

Kambartel, Friedrich, Ritter, Joachim, in: Jürgen Mittelstraß (Hg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Band 3: P–So, Mannheim/Wien/Zürich 1995, 628.

Kampits, Peter, Odo Marquard, in: Julian Nida-Rümelin/Elif Özmen (Hg.), Philosophie der Gegenwart. In Einzeldarstellungen von Agamben bis von Wright, Stuttgart 2007, 434–437.

Kaulbach, Friedrich/Ritter, Joachim (Hg.), Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag, Berlin 1966, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b2834012, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=_UQ1A9Hee9kC (Zugriff vom 01.12.2015).

Kersting, Franz-Werner/Reulecke, Jürgen/Thamer, Hans-Ulrich (Hg.), Die zweite Gründung der Bundesrepublik. Generationswechsel und intellektuelle Wortergreifungen 1955–1975, Stuttgart 2010, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=Vm0qAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Kersting, Wolfgang, Hypolepsis und Kompensation – Odo Marquards philosophischer Beitrag zur Diagnose und Bewältigung der Gegenwart, in: Philosophische Rundschau 36/3 (1989), 161–186, Permalink: http://www.jstor.org/stable/42571894 (Zugriff vom 01.12.2015).

Kießling, Friedrich, Westernisierung, Internationalisierung, Bürgerlichkeit? Zu einigen jüngeren Arbeiten der Ideengeschichte der alten Bundesrepublik, in: Historische Zeitschrift 287 (2008), 363–389, DOI: http://dx.doi.org/10.1524/hzhz.2008.0046 (Zugriff vom 01.12.2015).

Kießling, Friedrich/Rieger, Bernhard (Hg.), Mit dem Wandel leben. Neuorientierung und Tradition in der Bundesrepublik der 1950er und 60er Jahre, Köln/Weimar/Wien 2011, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=B4Q23T7_AZMC (Zugriff vom 01.12.2015).

Kleger, Heinz/Müller, Alois, Mehrheitskonsens als Zivilreligion? Zur politischen Religionsphilosophie innerhalb liberal-konservativer Staatstheorie, in: Dies. (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 2. Auflage, Münster 2004, 221–262, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3932850, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=AXtnDB6JOZwC (Zugriff vom 01.12.2015).

Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 2. Auflage, Münster 2004, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3932850, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=AXtnDB6JOZwC (Zugriff vom 01.12.2015).

Klemenz, Dieter, Schule, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 8: R–Sc, Basel 1992, 1472–1478.

Klibansky, Raymond, Erinnerung an ein Jahrhundert. Gespräche mit Georges Leroux, Frankfurt a.M./Leipzig 2001.

Klinger, Gerwin, Meisterdenker in staatsloser Zeit. Deutsche Philosophen zwischen 1945 und 1948, in: Frankfurter Rundschau vom 29. Juni 1996, 3.

Kluge, Sven, Vermisste Heimat? Zum emanzipativ-repressiven Doppelcharakter der Gemeinschaftsthematik innerhalb der modernen Pädagogik, Leipzig 2008, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=xmI2UWvOSmQC (Zugriff vom 01.12.2015).

Kohler, Georg, Aktualität und Orientierung oder: Wie man ein vernünftiger Zeitgenosse bleibt. Zu Hermann Lübbes Theorie der Fortschrittsmoderne, in: Hanns-Gregor Nissing (Hg.), Hermann Lübbe. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung, Darmstadt 2009, 83–100.

Kohler, Georg/Kleger, Heinz, Einleitung. Ein Kapitel politischer Philosophie in Deutschland nach 1945, in: Dies. (Hg.), Diskurs und Dezision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, Wien 1990, 11–31, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/pst.000017220538, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=dflWAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Kohler, Georg/Kleger, Heinz (Hg.), Diskurs und Dezision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, Wien 1990, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/pst.000017220538, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=dflWAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Kranz, Margarita, Gelehrte Geschäfte. Warum Hans-Georg Gadamer nicht Herausgeber des Historischen Wörterbuchs der Philosophie wurde, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 2/4 (2008), 95–111.

Kranz, Margarita, Begriffsgeschichte institutionell. Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956–1966). Darstellung und Dokumente, in: Archiv für Begriffsgeschichte 53 (2011), 153–226.

Kranz, Margarita, Begriffsgeschichte institutionell – Teil II. Die Kommission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz unter den Vorsitzenden Erich Rothacker und Hans Blumenberg (1949–1974), in: Archiv für Begriffsgeschichte 54 (2012), 119–194.

Kreiser, Klaus, Die neue Türkei (1920–2008), in: Ders./Christoph K. Neumann, Kleine Geschichte der Türkei, Stuttgart 2009, 383–489, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015060074864 (Zugriff vom 01.12.2015).

Kriele, Martin, Theorie der Rechtsgewinnung. Entwickelt am Problem der Verfassungsinterpretation, Berlin 1967, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=jYE5AQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Kriele, Martin, Die Herausforderung des Verfassungsstaates. Hobbes und die englischen Juristen, Neuwied/Berlin 1970, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=DfMKAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Kriele, Martin, Ein Menschenrecht auf Säkularisierung? Die Religionsfreiheit schrumpft zum Schutz vor unliebsamen Anblicken, Das europäische Kruzifixurteil folgt der Logik des Schweizer Minarettverbots, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25.02.2010, 36, URL: http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/europaeisches-kruzifixurteil-ein-menschenrecht-auf-saekularisierung-1605556.html (Zugriff vom 01.12.2015).

Kroll, Thomas/Reitz, Tilman (Hg.), Intellektuelle in der Bundesrepublik Deutschland. Verschiebungen im politischen Feld der 1960er und 1970er Jahre, Göttingen 2013, DOI: http://dx.doi.org/10.13109/9783666300455, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=f_BpzNzT_zMC (Zugriff vom 01.12.2015).

Kuhn, Helmut/Wiedmann, Franz (Hg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3131492, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=gDwLAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Kuhn, Thomas S., Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a.M. 1976.

Laube, Martin, Theologie und neuzeitliches Christentum, Tübingen 2006, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=mhsOm_dx7hQC (Zugriff vom 01.12.2015).

Leggewie, Claus, Der Geist steht rechts. Ausflüge in die Denkfabriken der Wende, Berlin 1987, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015049976122, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=d1WIAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Leonhardt, Rochus, Skeptizismus und Protestantismus. Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie, Tübingen 2003, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=_fWaSxhNJH4C (Zugriff vom 01.12.2015).

Lohmann, Georg, Neokonservative Antworten auf moderne Sinnverlusterfahrungen. Über Odo Marquard, Hermann Lübbe und Robert Spaemann, in: Richard Faber (Hg.), Konservatismus in Geschichte und Gegenwart, Würzburg 1991, 183–201, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3649141, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=JdwzAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lohse, Gerhard/Ohde, Horst, Mitteilungen aus dem Lande der Lothophagen. Zum Verhältnis von Antike und deutscher Nachkriegsliteratur, in: Hephaistos 4 (1982), 139–169.

Lorig, Wolfgang H., Neokonservatives Denken in der Bundesrepublik Deutschland und in den Vereinigten Staaten von Amerika, Opladen 1988, DOI: http://dx.doi.org/10.1007/978-3-322-97177-7, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b4157345, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=A97FAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Löwith, Karl, Rezension zu: Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, in: Philosophische Rundschau 15/3 (1968), 201–209, Permalink: http://www.jstor.org/stable/42570868 (Zugriff vom 01.12.2015).

Löwith, Karl, Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt, in: Ders, Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1984, 32–71, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=x6cjAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Löwith, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart/Weimar 2004.

Löwith, Karl, Max Weber und Carl Schmitt, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 1/2 (2007), 365–375.

Lübbe, Hermann, Die resignierte konservative Revolution, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 115/1 (1959), 131–138, Permalink: http://www.jstor.org/stable/40748509 (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Zur politischen Theorie der Technokratie, in: Der Staat – Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte 1/1 (1962), 19–38.

Lübbe, Hermann, Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie, in: Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Hg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964, 221–239, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3131492, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=gDwLAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Zur Theorie der Entscheidung, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Wilhelm Goerdt/Karlfried Gründer [u.a.] (Hg.), Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag, Basel 1965, 118–140, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3416822, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=Z0JjAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Dezisionismus in der Moraltheorie Kants, in: Hans Barion/Ernst-Wolfgang Böckenförde/Ernst Forsthoff [u.a.] (Hg.), Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt, Band 2, Berlin 1968, 567–578.

Lübbe, Hermann, Freiheit und Verbindlichkeit, in: Ders., Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft, Freiburg 1971, 134–143.

Lübbe, Hermann, Geschichtsphilosophie und politische Praxis, in: Ders., Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft, Freiburg 1971, 111–133.

Lübbe, Hermann, Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart, in: Ders., Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft, Freiburg 1971, 62–84.

Lübbe, Hermann, Der Bund »Freiheit der Wissenschaft« als hochschulpolitische Gretchenfrage, in: Ders., Hochschulreform und Gegenaufklärung. Analysen, Postulate, Polemik zur aktuellen Hochschul- und Wissenschaftspolitik, Freiburg 1972, 105–118, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=AugOAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Bund »Freiheit der Wissenschaft«. Was zu tun ist, in: Ders., Hochschulreform und Gegenaufklärung. Analysen, Postulate, Polemik zur aktuellen Hochschul- und Wissenschaftspolitik, Freiburg 1972, 93–103, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=AugOAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Der Streit um Worte. Sprache und Politik, in: Ders., Bewußtsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität. Mach – Husserl – Schapp – Wittgenstein, Freiburg 1972, 132–167, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=VCERAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Was heisst: »Das kann man nur historisch erklären«?, in: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hg.), Geschichte – Ereignis und Erzählung, München 1973, 542–554, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.32106000252004 (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, München 1974, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3266940 (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Dezisionismus – Eine kompromittierte politische Theorie, in: Schweizer Monatshefte – Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur 55/12 (1975), 949–960.

Lübbe, Hermann, Sein und Heißen. Bedeutungsgeschichte als politisches Sprachhandlungsfeld, in: Ders., Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg 1975, 134–153, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=3jTCAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Traditionsverlust und Fortschrittskrise. Sozialer Wandel als Orientierungsproblem, in: Ders., Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg 1975, 32–56, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=3jTCAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Vollendung der Säkularisierung – Ende der Religion?, in: Ders., Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg 1975, 169–181,

Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=3jTCAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).
Lübbe, Hermann, Planung oder Politisierung der Wissenschaft. Zur Kritik einer kritischen Wissenschaftsphilosophie, in: Kurt Hübner/Nikolaus Lobkowicz/Hermann Lübbe [u.a.] (Hg.), Die politische Herausforderung der Wissenschaft. Gegen eine ideologisch verplante Forschung, Hamburg 1976, 13–23.
Lübbe, Hermann, Schulkampf in Hessen und anderswo, in: Ders., Unsere stille Kulturrevolution, Zürich 1976, 7–33, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=F6hCAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).
Lübbe, Hermann, Endstation Terror. Rückblick auf lange Märsche, Stuttgart 1978, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3186004, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=-sLYAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).
Lübbe, Hermann, Laudatio, in: Gedenkschrift Joachim Ritter. Zur Gedenkfeier zu Ehren des am 3. August 1974 verstorbenen em. ordentlichen Professors der Philosophie Dr. phil. Joachim Ritter, Münster 1978, 14–20, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=m6IjAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).
Lübbe, Hermann, Religion nach der Aufklärung, in: Willi Oelmüller/Ruth Dölle/Jürgen Ebach [u.a.], Diskurs: Religion, Paderborn/München/Wien [u.a.] 1979, 315–333, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015048994548 (Zugriff vom 01.12.2015).
Lübbe, Hermann, Wissenschaft nach der Aufklärung, in: Schweizer Monatshefte – Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur 59/2 (1979), 149–157.
Lübbe, Hermann, Zukunftsaspekte der kulturellen Evolution. Religion und Wissenschaft nach der Aufklärung, in: Oskar Schatz (Hg.), Hoffnung in der Überlebenskrise? Salzburger Humanismusgespräche, Graz/Wien/Köln 1979, 78–87, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=WAcRAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).
Lübbe, Hermann, Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft, Düsseldorf/Wien 1980.
Lübbe, Hermann, Heinrich Heine und die Religion nach der Aufklärung, in: Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 35/9–10 (1981), 1024–1033.
Lübbe, Hermann, Erfahrungsverluste und Kompensationen. Zum philosophischen Problem der Erfahrung in der gegenwärtigen Welt, in: Ders./Oskar Köhler/Wolf Lepenies [u.a.], Der Mensch als Orientierungswaise? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang, Freiburg/München 1982, 145–168, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=K1cdAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).
Lübbe, Hermann, »Orientierung«. Zur Karriere eines Themas, in: Ders./Oskar Köhler/Wolf Lepenies [u.a.], Der Mensch als Orientierungswaise? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang, Freiburg/München 1982, 7–29, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=K1cdAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).
Lübbe, Hermann, Philosophie als Beruf, in: Joachim Schickel (Hg.), Philosophie als Beruf, Frankfurt a.M. 1982, 86–95.
Lübbe, Hermann, Religion der Bürger. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: Evangelische Kommentare 15 (1982), 125–128.
Lübbe, Hermann, Läßt sich Religion wieder politisieren? Kritische Anmerkungen zur politischen Theologie, in: Evangelische Kommentare 15 (1982), 661–664.
Lübbe, Hermann, »Neo-Konservative« in der Kritik. Eine Metakritik, in: Merkur – Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken 37/6 (1983), 622–632.

Lübbe, Hermann, Politische Theologie als Theologie repolitisierter Religion, in: Jacob Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien [u.a.] 1983, 45–56, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00046089/image_44 (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts, Graz/Wien/Köln 1983, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b5171182, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=DuZIAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Carl Schmitt liberal rezipiert, in: Helmut Quaritsch (Hg.), Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt. Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer, Berlin 1988, 427–446, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=5IsUAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Der Nationalsozialismus im Bewußtsein der deutschen Gegenwart, in: Ders., Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus, Graz/Wien/Köln 1989, 334–350, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=xW9uAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Aneignungen und Rückaneignungen, in: Georg Kohler/Heinz Kleger (Hg.), Diskurs und Dezision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, Wien 1990, 335–371, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/pst.000017220538, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=dflWAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Der Streit um die Kompensationsfunktion der Geisteswissenschaften, in: Einheit der Wissenschaften. Internationales Kolloquium der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bonn, 25.–27. Juni 1990, Berlin/New York 1991, 209–233, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=wKfCrBULwCQC (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Totalitarismus, Politische Religion, Anti-Religion, in: Ders. (Hg.), Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts, Düsseldorf 1995, 7–14, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=bMwUAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Gegenwartsschrumpfung. Zeit-Erfahrungen in einer dynamischen Zivilisation, in: Hermann Fechtrup/Friedbert Schulz/Thomas Sternberg (Hg.), Zwischen Anfang und Ende. Nachdenken über Zeit, Hoffnung und Geschichte, Münster/London 2000, 71–80, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=lJIyLVg0WYYC (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Politik und Religion nach der Aufklärung, in: Ders., Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze, München 2001, 39–74, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041052/image_37 (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Technokratie. Politische und wirtschaftliche Schicksale einer philosophischen Idee, in: Ders., Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze, München 2001, 11–38, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041052/image_9 (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Wortgebrauchspolitik. Zur Pragmatik der Wahl von Begriffsnamen, in: Ders., Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze, München 2001, 173–192,

BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041052/image_171 (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Zivilreligion. Definitionen und Interessen, in: Rolf Schieder (Hg.), Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden 2001, 23–35, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=xispAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Zivilreligion in der Demokratie. Mißverstand im »Kruzifix-Beschluß« des Deutschen Bundesverfassungsgerichts, in: Ders., Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze, München 2001, 193–213, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041052/image_191 (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, 3. Auflage, Freiburg/München 2003.

Lübbe, Hermann, Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart, 3. Auflage, Berlin/Heidelberg/New York 2003, DOI: http://dx.doi.org/10.1007/978-3-540-38360-4, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=eekdBgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Die Religion und die Legitimität der Neuzeit. Modernisierungsphilosophie bei Eric Voegelin, bei Hans Blumenberg und in der Ritter-Schule, in: Ders., Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral, München 2004, 58–79, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041582/image_56, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=akWYrgnUQzEC (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Affirmationen. Joachim Ritters Philosophie im akademischen Kontext der zweiten deutschen Demokratie, in: Ulrich Dierse (Hg.), Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004, 89–109, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=pMgnAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral, München 2004, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00041582-7, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=akWYrgnUQzEC (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Religion nach der Aufklärung, 3. Auflage, München 2004, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00043404-1, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=vhtr1oq5bp4C (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Die Säkularisation als Voraussetzung religionskultureller Erneuerung, in: Ders., Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral, München 2004, 35–45, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041582/image_33, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=akWYrgnUQzEC (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: Heinz Kleger/Alois Müller (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 2. Auflage, Münster 2004, 195–220, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3932850, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=AXtnDB6JOZwC (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Zivilreligion. Deutsche Vorbehalte und Missverständnisse, in: Ders., Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral, München 2004, 80–95, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041582/image_78, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=akWYrgnUQzEC (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Die Zivilisationsökumene. Globalisierung kulturell, technisch und politisch, München 2005, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00041689-5 (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Zivilreligion in Deutschland, in: Katarzyna Stokłosa/Andrea Strübind (Hg.), Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag, Göttingen 2007, 627–641, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00083751/image_626, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=9cde16nTmPwC (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Philosophie im 20. Jahrhundert – wie ich sie kennen lernte, in: Hanns-Gregor Nissing (Hg.), Hermann Lübbe. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung, Darmstadt 2009, 23–43.

Lübbe, Hermann/Nissing, Hanns-Gregor, Lebenserfahrung und pragmatische Vernunft. Ein Gespräch zu Leben und Werk, in: Hanns-Gregor Nissing (Hg.), Hermann Lübbe. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung, Darmstadt 2009, 119–144.

Lübbe, Hermann, Die 68er – Ein gescheiterter Versuch, die zweite deutsche Demokratie zu delegitimieren. Gespräch mit Hartmuth Becker, Felix Dirsch, in: Hermann Lübbe im Gespräch, München 2010, 67–94, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=mCLyAwAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Die zweite deutsche Demokratie in Ja-Sager-Perspektive. Gespräch mit Jens Hacke, in: Hermann Lübbe im Gespräch, München 2010, 25–39, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=mCLyAwAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Hermann Lübbe im Gespräch, München 2010, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=mCLyAwAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Philosophie zwischen Logik und Ideologie – mit Rückblicken auf die 68er vor dem Ende der marxistischen Gegenaufklärung. Gespräch mit Joachim Schickel, in: Hermann Lübbe im Gespräch, München 2010, 95–119, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=mCLyAwAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Lübbe, Hermann, Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie, 2. Auflage, Basel 2012.

Lübbe, Hermann, Freiheit und Pluralisierung der Religion. Kulturelle und rechtspolitische Konsequenzen, in: Karlies Abmeier/Michael Borchard/Matthias Riemenschneider (Hg.), Religion im öffentlichen Raum, Paderborn/München/Wien [u.a.] 2013, 41–58.

Lübbe, Hermann, Geschichte lernen oder aus der Geschichte lernen? Praktische Konsequenzen der Geschichtstheorie, in: Carsten Dutt/Reinhard Laube (Hg.), Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks, Göttingen 2013, 29–47.

Lübbe, Hermann/Saß, Hans-Martin (Hg.), Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach, München/Mainz 1975, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015011801597, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=OHwfAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Luhmann, Niklas, Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas, in: Heinz Kleger/Alois Müller (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 2. Auflage, Münster 2004, 175–194, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3932850, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=AXtnDB6JOZwC (Zugriff vom 01.12.2015).

Magaß, Walter, Erinnerungen an das ›Collegium Philosophicum‹ in Münster 1949–52, in: Jürgen Seifert, Unterwegs zur Ebene über dem Gegensatz. Anmerkungen zu Dirk van

Laak, Gespräche in der Sicherheit des Schweigens, 1993, 288–293, in: Piet Tommissen (Hg.), Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts, Band 5, Berlin 1996, 109–150, hier 147–150.

Maier, Hans, »Totalitarismus« und »Politische Religionen«. Konzepte des Diktaturvergleichs, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, 43/3 (1995), 387–405, Digitalisat unter Permalink: http://www.jstor.org/stable/30195479, URL: http://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1995_3.pdf (Zugriff vom 01.12.2015).

Maier, Hans/Zöller, Michael (Hg.), Bund Freiheit der Wissenschaft. Der Gründungskongreß in Bad Godesberg am 18. November 1970, Köln 1970.

Marcel, Gabriel, Über den Begriff des geistigen Erbes, in: Ders., Das große Erbe. Tradition. Dankbarkeit. Pietät, Münster 1952, 13–46.

Maritain, Jacques, Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit, Heidelberg 1950.

Marquard, Odo, Skeptische Methode im Blick auf Kant, Freiburg/München 1958, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000047822998, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=VJx9AAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Kompensation, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4: I–K, Basel 1976, 912–918.

Marquard, Odo, Abschied vom Prinzipiellen. Auch eine autobiographische Einleitung, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 4–22.

Marquard, Odo, Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 67–90.

Marquard, Odo, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 91–116.

Marquard, Odo, Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 39–66.

Marquard, Odo, Zur Geschichte des philosophischen Begriffs »Anthropologie« seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts, in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M. 1982, 122–143, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048146157 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?, in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M. 1982, 66–81, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048146157 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Hegel und das Sollen, in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M. 1982, 37–51, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048146157 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Idealismus und Theodizee, in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M. 1982, 53–65, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048146157 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M. 1982, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048146157 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M. 1982, 13–33, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048146157 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?, in: Jacob Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien [u.a.] 1983, 77–84, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00046089/image_76 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Neutralisierungen, Zeitalter der, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6: Mo–O, Basel 1984, 781f.

Marquard, Odo, Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. Ultrakurztheorem in lockerem Anschluß an Blumenberg, in: Jacob Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Band 2: Gnosis und Politik, München/Paderborn/Wien [u.a.] 1984, 31–36.

Marquard, Odo, Die Erziehung des Menschengeschlechts – eine Bilanz, in: Der Traum der Vernunft – Vom Elend der Aufklärung, 1. Band, hg. von der Akademie der Künste Berlin, Darmstadt/Neuwied 1985, 125–133.

Marquard, Odo, Religion und Skepsis. Kommentar zu R. Spaemann und Th. Luckmann, in: Peter Koslowski (Hg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen 1985, 42–47, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=tPXxGQwOG3IC (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Apologie des Zufälligen. Philosophische Überlegungen zum Menschen, in: Ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 117–139, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048145050 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie, in: Ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 11–32, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048145050 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Skeptiker. Dankrede, in: Ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 6–10, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048145050 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Universalgeschichte und Multiversalgeschichte, in: Ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 54–75, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048145050 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften, in: Ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 98–116, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048145050 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Zeitalter der Weltfremdheit? Beitrag zur Analyse der Gegenwart, in: Ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 76–97, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000048145050 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Wandlungsbeschleunigung und Illusionsbereitschaft, in: Georg Kohler/Heinz Kleger (Hg.), Diskurs und Dezision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, Wien 1990, 167–181, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/

2027/pst.000017220538, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=dflWAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Einheit und Vielheit, in: Ders., Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1994, 30–44.

Marquard, Odo, Plädoyer für die Einsamkeitsfähigkeit, in: Ders., Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1994, 110–122.

Marquard, Odo, Skepsis und Zustimmung. Dankrede für den Erwin-Stein-Preis, in: Ders., Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1994, 9–14.

Marquard, Odo, Über die Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten, in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1994, 62–74, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000057300364, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00078825/image_60 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Vorbemerkung, in: Ders., Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1994, 7f.

Marquard, Odo, Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung, in: Ders., Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1994, 15–29.

Marquard, Odo, Verweigerte Bürgerlichkeit. Philosophie in der Weimarer Republik, in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1995, 123–141, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000057300364, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00078825/image_121 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Futurisierter Antimodernismus. Bemerkungen zur Geschichtsphilosophie der Natur, in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1995, 92–107, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000057300364, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00078825/image_90 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie, in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1995, 11–38, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000057300364, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00078825/image_9 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee, in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1995, 39–61, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000057300364, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00078825/image_37 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Entlastung vom Absoluten. In memoriam Hans Blumenberg, in: Franz Josef Wetz/Hermann Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 17–27, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000064978533, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=Ya6fAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Apologie der Bürgerlichkeit, in: Ders., Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2000, 94–107.

Marquard, Odo, Der Philosoph als Schriftsteller. Bemerkungen über Søren Kierkegaard und Josef Pieper, in: Philosophie des Stattdessen, Stuttgart 2000, 124–134.

Marquard, Odo, Aesthetica und Anaesthetica. Auch als Einleitung, in: Ders., Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen, München 2003, 11–20, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3688612, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041307/image_9 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Positivierte Entzweiung. Joachim Ritters Philosophie der bürgerlichen Welt, in: Joachim Ritter, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 442–456.

Marquard, Odo, Kant und die Wende zur Ästhetik, in: Ders., Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen, München 2003, 21–34, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3688612, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041307/image_19 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse, in: Ders., Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen, München 2003, 64–81, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3688612, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041307/image_62 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Kunst als Antifiktion. Versuch über den Weg der Wirklichkeit ins Fiktive, in: Ders., Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen, München 2003, 82–99, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3688612, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041307/image_80 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Kunst als Kompensation ihres Endes, in: Ders., Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen, München 2003, 113–121, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3688612, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00041307/image_111 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Ritter, Joachim, in: Neue Deutsche Biographie, Bd. 21, Berlin 2003, 663f., BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00016339/image_677, URL: http://www.deutsche-biographie.de/ppn118601318.html (Zugriff vom 01.12.2015)

Marquard, Odo, Sola divisione individuum. Betrachtungen über Individuum und Gewaltenteilung, in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien, Stuttgart, 2004, 69–75.

Marquard, Odo [u.a.], Fundamentalkantate für Solostimme und Chor mit gemischten Gefühlen zum zehnjährigen Bestehen des Collegium Philosophicum Münster, in: Ulrich Dierse (Hg.), Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004, 175–184, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=pMgnAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Mut zur Bürgerlichkeit. Vernünftig ist, wer den Ausnahmezustand vermeidet, in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien, Stuttgart, 2004, 91–96.

Marquard, Odo, Eine Philosophie der Bürgerlichkeit. Joachim Ritters Hermeneutik der positivierten Entzweiung, in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien, Stuttgart 2004, 159–165.

Marquard, Odo, Skepsis als Philosophie der Endlichkeit, in: Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien, Stuttgart 2004, 13–22.

Marquard, Odo, Verweigerung der Bürgerlichkeitsverweigerung. 1945, Bemerkungen eines Philosophen, in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien, Stuttgart, 2004, 23–37.

Marquard, Odo, Vorbemerkung, in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien, Stuttgart 2004, 7f.

Marquard, Odo, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 2005, 117–146.

Marquard, Odo, Zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum. Rede in Freiburg am 16. Juli 2004, in: Ders., Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien, Stuttgart 2007, 8–12, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000125152201 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Sprachmonismus und Sprachpluralismus in der Philosophie, in: Ders., Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien, Stuttgart 2007, 72–82, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000125152201 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, »Ich bin ein Weigerungsverweigerer«. Die Fragen stellte Jens Hacke, in: Odo Marquard, Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien, Stuttgart 2007, 13–22, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000125152201 (Zugriff vom 01.12.2015).

Marquard, Odo, Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs, in: Ders., Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2009, 11–29.

Marquard, Odo, Narrare necesse est, in: Ders., Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2009, 60–65.

Marquard, Odo, Philosophie des Stattdessen. Einige Aspekte der Kompensationstheorie, in: Ders., Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2009, 30–49.

Marquard, Odo, Das Alter – mehr Ende als Ziel, in: Ders., Endlichkeitsphilosophisches. Über das Altern, hg. von Franz Josef Wetz, Stuttgart 2013, 76–95.

Marramao, Giacomo, Säkularisierung, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 8: R–Sc, Basel 1992, 1133–1161.

Maurer, Reinhart, Chiliasmus und Gesellschaftsreligion. Thesen zur politischen Theologie, in: Jacob Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien [u.a.] 1983, 117–135, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00046089/image_116 (Zugriff vom 01.12.2015).

Mehring, Reinhard, Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das »Ende der Geschichte«, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 48 (1996), 231–248, Digitalisat unter Permalink: http://www.jstor.org/stable/23899210, DOI: http://dx.doi.org/10.1163/157007396X00309 (Zugriff vom 01.12.2015).

Mehring, Reinhard, Otto Kirchheimer und der Links-Schmittianismus, in: Rüdiger Voigt (Hg.), Der Staat des Dezisionismus. Carl Schmitt in der Internationalen Debatte, Baden-Baden 2007, 60–82, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=O0gUAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Mehring, Reinhard, Thomas Hobbes im konfessionellen Bürgerkrieg. Carl Schmitts Hobbes-Bild und seine Wirkung im Kreis der alten Bundesrepublik, in: Leviathan 36/4 (2008), 518–542, DOI: http://dx.doi.org/10.1007/s11578-008-0031-0 (Zugriff vom 01.12.2015).

Mehring, Reinhard, Carl Schmitt. Aufstieg und Fall, München 2009, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=qY2sh7CdqTQC (Zugriff vom 01.12.2015).

Mehring, Reinhard, Geschichtspragmatik. Eine Rekonstruktion der Geschichtsphilosophie Hermann Lübbes, in: Hanns-Gregor Nissing (Hg.), Hermann Lübbe. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung, Darmstadt 2009, 47–66.

Mehring, Reinhard, Don Capisco und sein Soldat. Carl Schmitt und Ernst Jünger, in: Thomas Jung/Stefan Müller-Doohm (Hg.), Prekäre Freundschaften. Über geistige Nähe und Distanz, München 2011, 173–185.

Mehring, Reinhard/Otto, Martin (Hg.), Voraussetzungen und Garantien des Staates. Ernst-Wolfgang Böckenfördes Staatsverständnis, Baden-Baden 2014.

Meinel, Florian, Die Heidelberger Secession. Ernst Forsthoff und die »Ebracher Ferienseminare«, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 5/2 (2011), 89–109.

Meinel, Florian, Der Jurist in der industriellen Gesellschaft. Ernst Forsthoff und seine Zeit, Berlin 2011, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=i1XlRe9mn6wC (Zugriff vom 01.12.2015).

Meisert, Stefan, Ethik, die sich einmischt. Eine Untersuchung der Moralphilosophie Robert Spaemanns, Fribourg/Freiburg/Wien 2014.

Meran, Josef, Die Lehrer am Philosophischen Seminar der Hamburger Universität während der Zeit des Nationalsozialismus, in: Eckart Krause/Ludwig Huber/Holger Fischer (Hg.), Hochschulalltag im »Dritten Reich«. Die Hamburger Universität 1933–1945, Band 2: Philosophische Fakultät, Rechts- und Staatswissenschaftliche Fakultät, Berlin/Hamburg 1991, 459–482, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=X6osAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Metz, Johann Baptist, Theologie angesichts der späten Moderne, in: Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 37/8 (1983), 902–910.

Meyer, Thomas, Ernst Cassirer, Hamburg 2006, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015069297060 (Zugriff vom 01.12.2015).

Mittelstraß, Jürgen, Die Geisteswissenschaften im System der Wissenschaft, in: Wolfgang Frühwald/Hans Robert Jauß/Reinhart Koselleck [u.a.], Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift, Frankfurt a.M. 1991, 15–44, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000009484720, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=afB6AAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Mohler, Armin (Hg.), Carl Schmitt – Briefwechsel mit einem seiner Schüler, Berlin 1995.

Moltmann, Jürgen, Das Gespenst einer Zivilreligion, in: Evangelische Kommentare 16 (1983), 124–127.

Müller, Jan-Werner, Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa, Darmstadt 2007.

Müller, Jan-Werner, Merken, nicht ableiten, in: Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 61/1 (2007), 68–72.

Müller, Jan-Werner, Das demokratische Zeitalter. Eine politische Ideengeschichte Europas im 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 2013, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=yyI8CgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Muller, Jerry Z., German Neo-Conservatism, ca. 1968–1985, in: Jan-Werner Müller (Hg.), German Ideologies since 1945, New York/Basingstoke 2003, 161–184, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=7R_GAAAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Müller, Oliver, Subtile Stiche. Hans Blumenberg und die Forschungsgruppe »Poetik und Hermeneutik«, in: Ralf Klausnitzer/Carlos Spoerhase (Hg.), Kontroversen in der Literaturtheorie/Literaturtheorie in der Kontroverse, Bern 2007, 249–264, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=oUv-kfEhJC0C (Zugriff vom 01.12.2015).

Müller-Armack, Alfred, Das Jahrhundert ohne Gott. Zur Kultursoziologie unserer Zeit, Münster 1948, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015062276350, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=qMnnycsbkW0C (Zugriff vom 01.12.2015).

Mulsow, Martin, Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung, in: Ders./Marcelo Stamm (Hg.), Konstellationsforschung, Frankfurt a.M. 2005, 74–97, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=IyvCAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Mulsow, Martin/Stamm, Marcelo, Vorwort, in: Dies. (Hg.), Konstellationsforschung, Frankfurt a.M. 2005, 7–12, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=IyvCAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Mulsow, Martin/Stamm, Marcelo (Hg.), Konstellationsforschung, Frankfurt a.M. 2005, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=IyvCAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Münkel, Daniela, Der »Bund Freiheit der Wissenschaft«. Die Auseinandersetzungen um die Demokratisierung der Hochschule, in: Dominik Geppert/Jens Hacke (Hg.), Streit um den Staat. Intellektuelle Debatten in der Bundesrepublik 1960–1980, Göttingen 2008, 169–187, DOI: http://dx.doi.org/10.13109/9783666367588.169, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=WNjwQ62YtUwC (Zugriff vom 01.12.2015).

Münkler, Herfried (Hg.), Bürgerreligion und politische Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen moralischer Ordnung, Baden-Baden 1996.

Mut zur Erziehung. Beiträge zu einem Forum am 9./10. Januar 1978 im Wissenschaftszentrum Bonn-Bad Godesberg, Stuttgart 1979.

Nichtweiß, Barbara, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg/Basel/Wien 1994.

Nipperdey, Thomas, Rezension zu: Hermann Lübbe, Religion nach der Aufklärung, in: Historische Zeitschrift 249/1 (1989), 123–125, Permalink: http://www.jstor.org/stable/27626737 (Zugriff vom 01.12.2015).

Nissing, Hanns-Gregor, Pragmatische Bibliographie Hermann Lübbe 1951-2009, in: Ders. (Hg.), Hermann Lübbe. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung, Darmstadt 2009, 145–174.

Nissing, Hanns-Gregor, Robert Spaemann – Schriftenverzeichnis 1947-2007, in: Ders. (Hg.), Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann, München 2008, 137–198, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=Q5I-PpIP4vgC (Zugriff vom 01.12.2015).

Nissing, Hanns-Gregor (Hg.), Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann, München 2008, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=Q5I-PpIP4vgC (Zugriff vom 01.12.2015).

Nissing, Hanns-Gregor (Hg.), Hermann Lübbe. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung, Darmstadt 2009.

Novalis, Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment, in: Ders., Werke, hg. und kommentiert von Gerhard Schulz, München 2001, 499–518, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=l44nrU03TOcC (Zugriff vom 01.12.2015).

Novalis, Werke, hg. und kommentiert von Gerhard Schulz, München 2001, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=l44nrU03TOcC (Zugriff vom 01.12.2015).

Ottmann, Henning, »Antike ohne Ende«. Es ist mehr Altes im Neuen, als manchem bewusst ist: Die politische Philosophie der Gegenwart bezieht sich in vielen Aspekten auf das Denken der Antike, in: Akademie Aktuell – Zeitschrift der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 53, 15/2 (2015), 42–44, URL: http://www.badw.de/de/publikationen/akademieAktuell/2015/53/0215_10b_Ottmann_V04.pdf (Zugriff vom 01.12.2015).

Ottmann, Henning, Carl Schmitt, in: Karl Graf Ballestrem/Henning Ottmann (Hg.), Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts, München/Wien 1990, 61–88.

Ottmann, Henning, Der Geist der Geisteswissenschaften, in: Andreas Arndt/Paul Cruysberghs/Andrzej Przylebski (Hg.), Hegel-Jahrbuch 2011: Geist? Zweiter Teil [Beiträge zum XXVII. Internationalen Hegel-Kongress, Leuven 2008], Berlin 2011, 22–26.

Ottmann, Henning, Geschichte des politischen Denkens, Band 3: Neuzeit, Teilband 2: Das Zeitalter der Revolutionen, Stuttgart/Weimar 2008.

Ottmann, Henning, Geschichte des politischen Denkens, Band 4: Das 20. Jahrhundert: Teilband 1, Der Totalitarismus und seine Überwindung, Stuttgart/Weimar 2010.

Ottmann, Henning, Hegels Rechtsphilosophie und das Problem der Akkomodation. Zu Iltings Hegelkritik und seiner Edition der Hegelschen Vorlesungen über Rechtsphilosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 33/2 (1979), 227–243, Permalink: http://www.jstor.org/stable/20482959 (Zugriff vom 01.12.2015).

Ottmann, Henning, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. Band 1: Hegel im Spiegel der Interpretationen, Berlin/New York 1977, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015032320841, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=cmGGmoUtOkUC (Zugriff vom 01.12.2015).

Ottmann, Henning, Joachim Ritter, in: Julian Nida-Rümelin/Elif Özmen (Hg.), Philosophie der Gegenwart. In Einzeldarstellungen von Agamben bis von Wright, Stuttgart 2007, 559–565.

Ottmann, Henning, »Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen«. Carl Schmitts Theorie der Neuzeit, in: Reinhard Mehring (Hg.), Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar, Berlin 2003, 156–169, DOI: http://dx.doi.org/10.1524/9783050080352.156 (Zugriff vom 01.12.2015).

Paschek, Carl, Nachwort, in: Novalis, Fragmente und Studien. Die Christenheit oder Europa, hg. von Carl Paschek, Stuttgart 2006, 135–155.

Péguy, Charles, L'argent, in: Ders., Œuvres complètes, Band III, Paris 1927.

Personal- und Vorlesungs-Verzeichnis der Westfälischen Landes-Universität Münster, Sommersemester 1947, ULB-Münster-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:1-14754 (Zugriff vom 01.12.2015).

Personal- und Vorlesungs-Verzeichnis der Westfälischen Landes-Universität Münster, Sommersemester 1948, ULB-Münster-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:1-14754 (Zugriff vom 01.12.2015).

Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Sommersemester 1955, ULB-Münster-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:1-14754 (Zugriff vom 01.12.2015).

Peterson, Erik, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.

39015027755001, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=StQPGuG_M9EC (Zugriff vom 01.12.2015).

Pieper, Josef, Über den Begriff der Tradition, Köln/Opladen 1958, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=u3N9BwAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Pieper, Josef, Noch nicht aller Tage Abend (1945–1964), in: Ders., Werkausgabe, hg. von Berthold Wald, Band 10: Autobiographische Schriften, Hamburg 2003, 232–496.

Plümacher, Martina, Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland, Reinbek bei Hamburg 1996, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=ApggAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Podewils, Clemens Graf (Hg.), Tendenzwende? Zur geistigen Situation der Bundesrepublik, Stuttgart 1975, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015007010500, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=HncfAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Pöggeler, Otto, Hegel und die Französische Revolution, in: Elisabeth Weisser-Lohmann/Dietmar Köhler (Hg.), Verfassung und Revolution. Hegels Verfassungskonzeption und die Revolutionen der Neuzeit, Hamburg 2000, 210–225, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=-vVuBgxJJgcC (Zugriff vom 01.12.2015).

Pöggeler, Otto, Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen, Paderborn 2009, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00091076-1, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015080733556, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=hYjZAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Pöggeler, Otto, Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie, Freiburg/München 1994, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=ik8QAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Popper, Karl, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bde., Tübingen 1980.

Pozzo, Riccardo/Sgarbi, Marco (Hg.), Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte, Hamburg 2010, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=VVoNQYTP7vcC (Zugriff vom 01.12.2015).

Raulff, Ulrich, Das bürgerliche Leben. Hundert verweht, Joachim Ritter kehrt zurück, in: Süddeutsche Zeitung, 03.04.2003, 16.

Raulff, Ulrich, Kreis ohne Meister. Stefan Georges Nachleben, München 2009, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=60cEIt7NqzAC (Zugriff vom 01.12.2015).

Recki, Birgit, Der praktische Sinn der Metapher. Eine systematische Überlegung mit Blick auf Ernst Cassirer, in: Franz Josef Wetz/Hermann Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 142–163, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000064978533, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=Ya6fAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Reder, Michael, Wie weit können Glaube und Vernunft unterschieden werden? Religionsphilosophische und ethische Anmerkungen, in: Ders./Josef Schmidt (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 2008, 51–68, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=eucPAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Rehm, Michaela, Bürgerliches Glaubensbekenntnis. Moral und Religion in Rousseaus politischer Philosophie, München 2006, BSB-Digitalisat mit Volltext unter Permalink: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00052257-3 (Zugriff vom 01.12.2015).

Reitz, Tilman, Kreise mit schwachen Meistern. Die Frankfurter und die Münsteraner Schule bundesdeutscher Sozialphilosophie, in: Thomas Kroll/Tilman Reitz (Hg.), Intellektuelle in der Bundesrepublik Deutschland. Verschiebungen im politischen Feld der 1960er und 1970er Jahre, Göttingen 2013, 167–184, DOI: http://dx.doi.org/10.13109/9783666300455.167, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=f_BpzNzT_zMC (Zugriff vom 01.12.2015).

Rendtorff, Trutz, Geschichte und Gesellschaft. Bemerkungen zum Ort einer Theologie der Gesellschaft, in: Friedrich Karrenberg/Wolfgang Schweitzer (Hg.), Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre. Aufgaben und Fragen vom Dienst der Kirche an der heutigen Gesellschaft, Hamburg 1960, 154–169.

Respondek, Peter, Besatzung – Entnazifizierung – Wiederaufbau. Die Universität Münster 1945-1952. Ein Beitrag zur Geschichte der deutsch-britischen Beziehungen nach dem Zweiten Weltkrieg auf dem Bildungssektor, Münster 1995, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books/?id=HbYsAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Ribhegge, Wilhelm, Geschichte der Universität Münster. Europa in Westfalen, Münster 1985, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b4187096, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=E0K7AAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Riedel, Manfred (Hg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, 2 Bde., Freiburg 1972/1974, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015039479632, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=BOwfAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Ritter, Henning (Bearb.), Schriftenverzeichnis Joachim Ritter, in: Gedenkschrift Joachim Ritter. Zur Gedenkfeier zu Ehren des am 3. August 1974 verstorbenen em. ordentlichen Professors der Philosophie Dr. phil. Joachim Ritter, Münster 1978, 59–72, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=m6IjAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Ritter, Henning, Entwegt. Odo Marquard wird sechzig, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.02.1988, 29.

Ritter, Joachim, Docta Ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus, Leipzig 1927, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3351253, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=078nAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Ritter, Joachim, Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus, Frankfurt a.M. 1937, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015070484145, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=7XZYAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Ritter, Joachim, Die Stellung des Nicolaus von Cues in der Philosophiegeschichte. Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung, in: Blätter für Deutsche Philosophie. Zeitschrift der Deutschen Philosophischen Gesellschaft 13/1–2 (1939), 111–155.

Ritter, Joachim, Nicolaus von Cues, in: Theodor Haering (Hg.), Das Deutsche in der deutschen Philosophie, Stuttgart 1941, 71–88, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b2836259, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=rTcQAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Ritter, Joachim, Tradition und Geschichte [Referat], in: Alfred Stephany (Hg.), Satura Lanx Philologica. Bericht über die Altphilologen-Tagung des Landes Nordrhein-Westfalen in Lüdinghausen/Westfalen vom 10.–12. Januar 1949, Münster o.J. [1949], 11–13.
Ritter, Joachim, Zum Problem der Existenzphilosophie. Varoluş Felsefesi Üzerine, Istanbul 1954.
Ritter, Joachim, Hegel und die französische Revolution, Köln/Opladen 1957, DOI: http://dx.doi.org/10.1007/978-3-663-04257-0_1, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=cfIPAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).
Ritter, Joachim, Freiheit der Forschung und Lehre, in: Studium generale 18/3 (1965), 143–150.
Ritter, Joachim, Staat als »sittliches Universum«. Zu Hegels Philosophie politischer Freiheit [Zusammenfassung eines Vortrags], in: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz 16 (1965), 92–94.
Ritter, Joachim, Die Universität vor den Ansprüchen der Zeit, in: Strukturprobleme unserer wissenschaftlichen Hochschulen, hg. von der Friedrich-Naumann-Stiftung, Opladen 1965, 49–61, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=EMSoBgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).
Ritter, Joachim, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in: Wilhelm Schmidt (Hg.), Unbefangenes Christentum. Deutsche Repräsentanten und Interpreten des Protestantismus. Eine Sendereihe des Deutschlandfunks, München 1968, 89–99.
Ritter, Joachim, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt a.M. 1969, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=lCwEAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).
Ritter, Joachim, Ästhetik, ästhetisch, in: Ders. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1: A–C, Basel 1971, 555–580.
Ritter, Joachim, Vorwort, in: Ders. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1: A–C, Basel 1971, V–XI.
Ritter, Joachim, Entzweiung, entzweien, in: Ders. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2: D–F, Basel 1972, 565–572.
Ritter, Joachim, Fortschritt, in: Ders. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2: D–F, Basel 1972, 1032–1059.
Ritter, Joachim, Dichtung und Gedanke. Bemerkungen zur Dichtung von T.S. Eliot, in: Ders., Subjektivität. Sechs Aufsätze, Frankfurt a.M. 1974, 93–104, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b501731, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=tz4OAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).
Ritter, Joachim, Zur Grundlegung der praktischen Philosophie des Aristoteles, in: Manfred Riedel (Hg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Band II: Rezeption, Argumentation, Diskussion, Freiburg 1974, 479–500, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015010300674, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=BOwfAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).
Ritter, Joachim, Über das Lachen, in: Ders., Subjektivität. Sechs Aufsätze, Frankfurt a.M. 1974, 62–92, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b501731, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=tz4OAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).
Ritter, Joachim, Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen, in: Ders., Subjektivität. Sechs Aufsätze, Frankfurt a.M. 1974, 36–61, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b501731, Digitalisat (be-

schränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=tz4OAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Ritter, Joachim, Subjektivität. Sechs Aufsätze, Frankfurt a.M. 1974, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b501731, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=tz4OAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Ritter, Joachim, Aristoteles und die Vorsokratiker, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 34–56.

Ritter, Joachim, Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 377–406.

Ritter, Joachim, Europäisierung als europäisches Problem, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 321–340.

Ritter, Joachim, Hegel und die französische Revolution, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 183–255.

Ritter, Joachim, Hegel und die Reformation, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 310–317.

Ritter, Joachim, Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft«, in: Joachim Ritter, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt a.M. 2003, 407–441.

Ritter, Joachim, Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 57–105.

Ritter, Joachim, Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 9–33.

Ritter, Joachim, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003.

Ritter, Joachim, Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 281–309.

Ritter, Joachim, ›Naturrecht‹ bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 133–179.

Ritter, Joachim, Person und Eigentum. Zu Hegels »Grundlinien der Philosophie des Rechts« §§ 34 bis 81, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 256–280.

Ritter, Joachim, ›Politik‹ und ›Ethik‹ in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 106–132.

Ritter, Joachim, Die große Stadt, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 341–354.

Ritter, Joachim, Subjektivität und industrielle Gesellschaft, in: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2003, 357–376.

Ritter, Joachim, Vorlesungen zur Philosophischen Ästhetik, hg. von Ulrich von Bülow und Mark Schweda, Göttingen 2010, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=Q-NBAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, 13 Bde., Basel 1971–2007.

Rohrmoser, Günter, Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel, Gütersloh 1961, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3925267, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=F7UYAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Rohrmoser, Günter, Politik und Religion am Ende der Aufklärung, in: Trutz Rendtorff (Hg.), Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung, Göttingen 1980, 202–217, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3932851, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=wRYYAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Rohrmoser, Günter, Religion und Politik in der Krise der Moderne, Graz 1989, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=ndAnAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Rohrmoser, Günter, Konservatives Denken im Kontext der Moderne, Bietigheim/Baden 2006.

Rohrmoser, Günter, Glaube und Vernunft am Ausgang der Moderne. Hegel und die Philosophie des Christentums, hg. von Harald Seubert, St. Ottilien 2009, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=aldAAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Rosenzweig, Franz, Hegel und der Staat, 2 Bde., München/Berlin 1920, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/wu.89047084991 (Zugriff vom 01.12.2015).

Röttgers, Kurt (Hg.), Politik und Kultur nach der Aufklärung. Festschrift Hermann Lübbe zum 65. Geburtstag, Basel 1992, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015034015159, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=LhSDAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Rousseau, Jean-Jacques, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, neu übersetzt und hg. von Hans Brockard, Stuttgart 2003.

Ruff, Mark Edward, Ernst-Wolfgang Böckenförde und die Auseinandersetzungen um den deutschen Katholizismus, 1957–1962, in: Hermann-Josef Große Kracht/Klaus Große Kracht (Hg.), Religion – Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde, Paderborn 2014, 41–75.

Rüsen, Jörn, Zur Kritik des Neohistorismus, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 33/2 (1979), 243–263, Permalink: http://www.jstor.org/stable/20482960 (Zugriff vom 01.12.2015).

Saage, Richard, Neokonservatives Denken in der Bundesrepublik, in: Ders., Rückkehr zum starken Staat? Studien über Konservatismus, Faschismus und Demokratie, Frankfurt a.M. 1983, 228–282, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015001728107, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=RGsjAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Saage, Richard, Die neokonservative Herausforderung in der Bundesrepublik, in: Ders., Arbeiterbewegung, Faschismus, Neokonservatismus, Frankfurt a.M. 1987, 199–231, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/

2027/mdp.39015014930963, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=kJJNAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart/Berlin/Köln [u.a.] 1967.

Sandel, Michael, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge 1982.

Sandkühler, Hans Jörg, »Eine lange Odyssee«. Joachim Ritter, Ernst Cassirer und die Philosophie im ›Dritten Reich‹, in: Dialektik – Zeitschrift für Kulturphilosophie 15/1 (2006), 139–179.

Sandkühler, Hans Jörg, Joachim Ritter. Über die Schwierigkeiten, 1933–1945 Philosoph zu sein, in: Ders. (Hg.), Philosophie im Nationalsozialismus, Hamburg 2009, 219–252, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=92FcEhWkrDEC (Zugriff vom 01.12.2015).

Scheit, Herbert, Zivilreligion – Liberalitätsgarant des Staates?, in: Politische Vierteljahresschrift 25/3 (1984), 339–348, Permalink: http://www.jstor.org/stable/24194680 (Zugriff vom 01.12.2015).

Scheler, Max, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1913, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3363455 (Zugriff vom 01.12.2015).

Schelsky, Helmut, Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend, Düsseldorf 1957, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3215588, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=LzQeAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schelsky, Helmut, Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, Köln 1961, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=H8-IBwAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schieder, Rolf (Hg.), Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden 2001, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=xispAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schildt, Axel, Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre, München 1999, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=4bZyV9LAWKYC (Zugriff vom 01.12.2015).

Schildt, Axel, »Die Kräfte der Gegenreform sind auf breiter Front angetreten«. Zur konservativen Tendenzwende in den Siebzigerjahren, in: Archiv für Sozialgeschichte 44 (2004), 449–478, URL: http://library.fes.de/jportal/receive/jportal_jparticle_00011400 (Zugriff vom 01.12.2015).

Schlak, Stephan, Wilhelm Hennis. Szenen einer Ideengeschichte der Bundesrepublik, München 2008, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=C8OLamivFxQC (Zugriff vom 01.12.2015).

Schmidt-Biggemann, Wilhelm, Politische Theologie der Gegenaufklärung, Berlin 2004, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=H4_oBQAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schmitt, Carl, Politische Romantik, Berlin 1919, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b19436, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=fpgRAwAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schmitt, Carl, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin 1926, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/wu.89097386411, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=qSviAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schmitt, Carl, Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West. Bemerkungen zu Ernst Jüngers Schrift: »Der Gordische Knoten«, in: Armin Mohler (Hg.), Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag, Frankfurt a.M. 1955, 135–167, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b784154, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=xIYwAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schmitt, Carl, Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Berlin 1950, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015070737716, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=en03AAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schmitt, Carl, Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag, in: Christ und Welt vom 25. Juli 1957, 2.

Schmitt, Carl, Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft, in: Ders., Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre, Berlin 1958, 386–429, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=xM0xAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schmitt, Carl, Rechtsstaatlicher Verfassungsvollzug, in: Ders., Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre, Berlin 1958, 452–488, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=xM0xAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schmitt, Carl, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Neuausgabe, Berlin 1963, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=_o0cAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schmitt, Carl, Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen, in: Ders., Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Neuausgabe, Berlin 1963, 79–95, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=_o0cAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schmitt, Carl, Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen, in: Der Staat – Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte 4/1 (1965), 51–69.

Schmitt, Carl, Clausewitz als politischer Denker, in: Der Staat – Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte 6/4 (1967), 478–502.

Schmitt, Carl, Die Tyrannei der Werte, in: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1967, 37–62.

Schmitt, Carl, Verfassungslehre, Berlin 1993, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015032519947 (Zugriff vom 01.12.2015).

Schmitt, Carl, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1996, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.39000003690778 (Zugriff vom 01.12.2015).

Schmitt, Carl, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 2004, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015037269035 (Zugriff vom 01.12.2015)

Schmitt, Carl, Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze [1950], Berlin 2009.

Schmitt, Carl, Die Tyrannei der Werte, Berlin 2011, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=rtnS0jJMjTcC (Zugriff vom 01.12.2015).

Schmitz, Alexander, Zur Geschichte einer Kontroverse, die nicht stattfand. Karl Löwith und Carl Schmitt, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 1/2 (2007), 376–383.

Schmitz, Alexander/Lepper, Marcel, Logik der Differenzen und Spuren des Gemeinsamen, Hans Blumenberg und Carl Schmitt, in: Hans Blumenberg/Carl Schmitt, Briefwechsel 1971–1978 und weitere Materialien, hg. von Alexander Schmitz und Marcel Lepper, Frankfurt a.M. 2007, 253–306, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015074077366, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=5U3XAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schmitz, Sven-Uwe, Konservativismus, Wiesbaden 2009, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=5U3XAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schnädelbach, Herbert, Kritik der Kompensation, in: Ders., Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt a.M. 1992, 399–411, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=LLcWAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schnädelbach, Herbert, Was ist Neoaristotelismus?, in: Ders., Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt a.M. 1992, 205–230, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=LLcWAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schnädelbach, Herbert, Die Verteidigung der Republik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55/4 (2007), 653–660, DOI: http://dx.doi.org/10.1524/dzph.2007.55.4.653 (Zugriff vom 01.12.2015).

Scholtz, Gunter, Joachim Ritter als Linkshegelianer, in: Ulrich Dierse (Hg.), Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004, 147–161, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=pMgnAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Scholz, Heinrich, Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft, hg. von Hans Hermes, Friedrich Kambartel und Joachim Ritter, Darmstadt 1961, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3925740, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=Xq8YAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schönberger, Christoph, Werte als Gefahr für das Recht? Carl Schmitt und die Karlsruher Republik, in: Carl Schmitt, Die Tyrannei der Werte, Berlin 2011, 57–91, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=rtnS0jJMjTcC (Zugriff vom 01.12.2015).

Schönberger, Rolf, Robert Spaemann, in: Julian Nida-Rümelin/Elif Özmen (Hg.), Philosophie der Gegenwart. In Einzeldarstellungen von Agamben bis von Wright, Stuttgart 2007, 631–636.

Schwaabe, Christian, Liberalismus und Dezisionismus. Zur Rehabilitierung eines liberalen Dezisionismus im Anschluß an Carl Schmitt, Jacques Derrida und Hermann Lübbe, in: Politisches Denken. Jahrbuch 2001, Stuttgart 2001, 175–201.

Schweda, Mark, Bürgerliches Leben und praktische Philosophie. Joachim Ritters Deutung des aristotelischen ›bios politikos‹, in: Simone Springmann/Asmus Tautsch (Hg.), Was ist Leben? Volker Gerhardt zum 65. Geburtstag, Berlin 2009, 149–154, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=oXNAAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Schweda, Mark, Joachim Ritters Begriff des Politischen. Carl Schmitt und das Münsteraner Collegium Philosophicum, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 4/1 (2010), 91–111.

Schweda, Mark, Entzweiung und Kompensation. Joachim Ritters philosophische Theorie der modernen Welt, Freiburg/München 2013.

Schweda, Mark, Freiheit und Bewahrung. Joachim Ritters philosophischer Liberalismus in der politischen Geistesgeschichte der Bundesrepublik, in: Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung 26 (2014), 393–425, DOI: http://dx.doi.org/10.5771/9783845256511_393.

Schweda, Mark, Joachim Ritter und die Ritter-Schule zur Einführung, Hamburg 2015.

Schweda, Mark (Hg.), »Die ›nicht selbstverständliche‹ Begegnung zwischen uns«. Der Briefwechsel von Joachim Ritter und Carl Schmitt im wirkungsgeschichtlichen Horizont, in: Schmittiana. Neue Folge. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts, Band II, Berlin 2014, 201–274.

Schweda, Mark/Bülow, Ulrich von (Hg.), Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler, Göttingen (im Druck).

Schweidler, Walter, Eine Theorie des Selbstverständlichen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55/4 (2007), 649–652, DOI: http://dx.doi.org/10.1524/dzph.2007.55.4.649 (Zugriff vom 01.12.2015).

Seifert, Jürgen, Theoretiker der Gegenrevolution. Carl Schmitt 1888–1985, in: Kritische Justiz 18/2 (1985), 193–200, Permalink: http://www.jstor.org/stable/23996577 (Zugriff vom 01.12.2015).

Seifert, Jürgen, Joachim Ritters ›Collegium Philosophicum‹. Ein Forum offenen Denkens, in: Richard Faber/Christine Holste (Hg.), Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziationen, Würzburg 2000, 189–198, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=wgyNmzAMpf4C (Zugriff vom 01.12.2015).

Seubold, Günter, Kommt Kunst von Kompensation? Eine Auseinandersetzung mit der Kompensationstheorie der Ritter-Schule im Anschluss an Gottfried Benns Poetik, in: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 43/1 (1998), 87–104.

Sieburg, Friedrich, Die Lust am Untergang. Selbstgespräche auf Bundesebene, Frankfurt a.M. 2010.

Sieg, Ulrich, Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus, München 2013.

Smid, Stefan, Pluralismus und Zivilreligion. Überlegungen zur Diskussion um die Methoden der Integration des Staates, in: Der Staat – Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte 24/1 (1985), 3–30.

Sohn-Rethel, Alfred, »Einige Unterbrechungen waren wirklich unnötig.« Gespräch mit Alfred Sohn-Rethel, in: Mathias Greffrath (Hg.), Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern, Frankfurt a.M./New York 1989, 213–262, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=w1NBAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Der Irrtum des Traditionalisten. Zur Soziologisierung der Gottesidee im 19. Jahrhundert, in: Wort und Wahrheit 8 (1953), 493–498.

Spaemann, Robert, »Politik zuerst«? Das Schicksal der Action Française, in: Wort und Wahrheit 8 (1953), 655–662.

Spaemann, Robert, Christliche Religion und Ethik, in: Ders., Einsprüche. Christliche Reden, Einsiedeln 1977, 51–64, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015049255121, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=xIocAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie, Stuttgart 1977, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink:

http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015026262793, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=gAFVwyQylfgC (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Über den Begriff der Menschenwürde, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 295–316, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=fh8RAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon, 2. Auflage, Stuttgart 1990, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b782756, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=TBvsfnmiKIcC (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald, München 1959, Neuauflage Stuttgart 1998, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b85844, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=OpHOZWDUlFMC (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=6RI_2w0HsPMC (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Zur Ontologie der Begriffe ›rechts‹ und ›links‹, in: Ders., Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, 260–269, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=6RI_2w0HsPMC (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Emanzipation und Substantialität, in: Ulrich Dierse (Hg.), Joachim Ritter zum Gedenken, Mainz/Stuttgart 2004, 163–170, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=pMgnAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert/Löw, Reinhard, Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, Stuttgart 2005, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=IDrwvJUGFckC (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Das unsterbliche Gerücht, in: Ders., Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, Stuttgart 2007, 11–36, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=BcdhBow-VioC (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Religion und ›Tatsachenwahrheit‹, in: Ders., Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, Stuttgart 2007, 166–184, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=BcdhBow-VioC (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Funktionale Religionsbegründung und Religion, in: Ders., Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, Stuttgart 2007, 92–120, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=BcdhBow-VioC (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Substanzialität und Subjektivität. Denker der Entzweiung, Zum hundertsten Geburtstag des Philosophen Joachim Ritter, in: Philipp Jenninger/Rolf W. Peter/Harald Seubert (Hg.), Tamen! Gegen den Strom. Günter Rohrmoser zum 80. Geburtstag, Stuttgart 2007, 489–493.

Spaemann, Robert/Nissing, Hanns-Gregor, Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens. Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks. Ein Gespräch, in: Hanns-Gregor Nissing (Hg.), Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann, München 2008, 122–136, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=Q5I-PpIP4vgC (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, »Kunst ist immer Simulation«. Gespräch der Herausgeber mit Robert Spaemann, in: Joachim Ritter, Vorlesungen zur Philosophischen Ästhetik, hg. von Ulrich von Bülow und Mark Schweda, Göttingen 2010, 179–195, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=Q-NBAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie, in: Ders., Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I, Stuttgart 2010, 189–200, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=LZspU6agMwYC (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Philosophie als institutionalisierte Naivität, in: Ders., Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I, Stuttgart 2010, 27–35, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=LZspU6agMwYC (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte. Philosophische Strömungen im heutigen Deutschland, in: Ders., Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I, Stuttgart 2010, 81–113, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=LZspU6agMwYC (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze Aufsätze I, Stuttgart 2010, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=LZspU6agMwYC (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation, in: Ders., Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I, Stuttgart 2010, 285–309, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=LZspU6agMwYC (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Versuche, das Ganze zu denken. Anstelle eines Vorworts, in: Ders., Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I, Stuttgart 2010, 7–23, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=LZspU6agMwYC (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Nach uns die Kernschmelze. Hybris im atomaren Zeitalter, Stuttgart 2011, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=H28gBcsD74oC (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Menschenwürde und menschliche Natur, in: Ders., Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II, Stuttgart 2011, 93–101, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=X0jgKJLYnt4C (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze Aufsätze II, Stuttgart 2011, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=X0jgKJLYnt4C (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Beleidigung Gottes oder der Gläubigen?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25.07.2012, 33, URL: http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/robert-spaemann-zur-blasphemie-debatte-beleidigung-gottes-oder-der-glaeubigen-11831612.html (Zugriff vom 01.12.2015).

Spaemann, Robert, Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen, Stuttgart 2012, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=GivOJvIXt7AC (Zugriff vom 01.12.2015).

Stamm, Marcelo, Konstellationsforschung – Ein Methodenprofil, Motive und Perspektiven, in: Martin Mulsow/Marcelo Stamm (Hg.), Konstellationsforschung, Frankfurt a.M. 2005, 31–73, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=IyvCAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Steenblock, Volker, Hermann Lübbe, in: Julian Nida-Rümelin/Elif Özmen (Hg.), Philosophie der Gegenwart. In Einzeldarstellungen von Agamben bis von Wright, Stuttgart 2007, 395–399.

Sullivan, Matthew Barry, Auf der Schwelle zum Frieden. Deutsche Kriegsgefangene in Großbritannien 1944–1948, Frankfurt a.M./Wien 1984.

Sutor, Bernhard, Politische Bildung im Streit um die »intellektuelle Gründung« der Bundesrepublik Deutschland. Die Kontroversen der siebziger und achtziger Jahre, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 45 (2002) – Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, 11.11.2002, 17–27, URL: http://www.bpb.de/apuz/26627/politische-bildung-im-streit-um-die-intellektuelle-gruendung-der-bundesrepublik-deutschland (Zugriff vom 01.12.2015).

Taubes, Jacob, Abendländische Eschatologie, Bern 1947, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=2iQsAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Taylor, Charles, Hegel, Frankfurt a.M. 1983.

Theunissen, Michael, Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel, Tübingen 1970, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b4380438, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=yNGwAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Thiel, Jens, Akademische »Zinnsoldaten«? Karrieren deutscher Geisteswissenschaftler zwischen Beruf und Berufung (1933/1945), in: Rüdiger vom Bruch/Uta Gerhardt/Aleksandra Pawliczek (Hg.), Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der Wissenschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2006, 168–194, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=IljdO2tmOtQC (Zugriff vom 01.12.2015).

Thiel, Jens, Von »ärgerlichen Äußerlichkeiten« und »innerlichem Unberührtsein«. Hermann Noack im ›Dritten Reich‹, in: Hans-Jörg Sandkühler (Hg.), Philosophie im Nationalsozialismus, Hamburg 2009, 253–269, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=92FcEhWkrDEC (Zugriff vom 01.12.2015).

Thiel, Jens, »… das kommt davon, wenn man sich mit den allerhöchsten Herrschaften in den Höhen unseres Geisteslebens einlässt«. Karl Schlechtas ›rettende Nüchternheit‹ und die Historisch-Kritische Gesamtausgabe der Schriften Friedrich Nietzsches im ›Dritten Reich‹, in: Volker Gerhardt/Renate Reschke (Hg.), Nietzsche, Darwin und die Kritik der Politischen Theologie, Berlin 2010, 229–248, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=ryoLzhfYAw8C (Zugriff vom 01.12.2015).

Tilitzki, Christian, Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, 2 Bde., Berlin 2002, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=womdCgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Tinner, Walter, Das Unternehmen Historisches Wörterbuch der Philosophie, in: Riccardo Pozzo/Marco Sgarbi (Hg.), Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte, Hamburg 2010, 9–13, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=VVoNQYTP7vcC (Zugriff vom 01.12.2015).

Tugendhat, Ernst, Zum Verhältnis von Wissenschaft und Wahrheit, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Wilhelm Goerdt/Karlfried Gründer [u.a.] (Hg.), Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag, Basel 1965, 389–402, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3416822, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=Z0JjAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Tugendhat, Ernst, Totalitäre Tendenz. Es wird eine Schule anvisiert, die Untertanen, nicht Bürger erzieht, in: Die Zeit vom 2. Juni 1978.

Tugendhat, Ernst, Die Geisteswissenschaften als Aufklärungswissenschaften. Auseinandersetzung mit Odo Marquard, in: Ders., Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1992, 453–463, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=z4q8AAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Tugendhat, Ernst, Gegen die autoritäre Pädagogik. Streitschrift gegen die Thesen »Mut zur Erziehung«, in: Ders., Ethik und Politik. Vorträge und Stellungnahmen aus den Jahren 1978–1991, Frankfurt a.M. 1992, 17–26, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015029715292, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=wHeCAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Tugendhat, Ernst, Vorrede, in: Ders., Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1992, 7–18, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=z4q8AAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Tugendhat, Ernst, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a.M. 1993, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015033987507, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=vlgKAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Van Laak, Dirk, Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik, Berlin 1993, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=5zkvAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Van Laak, Dirk/Villinger, Ingeborg, Nachlass Carl Schmitt. Verzeichnis des Bestandes im nordrhein-westfälischen Hauptstaatsarchiv, Siegburg 1993, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015032562483, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=6F_gAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Voegelin, Eric, Die politischen Religionen, Wien 1938.

Vögele, Wolfgang, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1994, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=ob8oAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Waszek, Norbert, 1789, 1830 und kein Ende. Hegel und die Französische Revolution, in: Ulrich Herrmann/Jürgen Oelkers (Hg.), Französische Revolution und Pädagogik der Moderne, Weinheim/Basel 1989, 347–359.

Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1920, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015049229266, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=bA5FAQAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Weber, Regina, Eine Aporie bereitet Herr Joachim Ritter. Die Rolle des Philosophen im Kreis um Ernst Cassirer, in der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg und im Nationalsozialismus, Leserbrief, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.12.2013.

Weber, Thomas, Joachim Ritter und die »metaphysische Wendung«, in: Wolfgang Fritz Haug (Hg.), Deutsche Philosophen 1933, Hamburg 1989, 219–243.

Wehrs, Nikolai, »Tendenzwende« und Bildungspolitik. Der »Bund Freiheit der Wissenschaft« (BFW) in den 1970er Jahren, in: Potsdamer Bulletin für Zeithistorische Studien 42 (2008), 7–17, URL: http://www.zzf-pdm.de/Portals/_Rainbow/images/default/Bulletin_42_Wehrs_BFW.pdf (Zugriff vom 01.12.2015).

Wehrs, Nikolai, Protest der Professoren. Der »Bund Freiheit der Wissenschaft« in den 1970er Jahren, Göttingen 2014.

Weil, Eric, Hegel et l'État, Paris 1950, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b4393048, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=01GvAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Welsch, Wolfgang, Unsere postmoderne Moderne, Berlin 1993, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b4495326,

Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=fz5By64_-EIC (Zugriff vom 01.12.2015).

Wetz, Franz Josef, Abschied ohne Wiedersehen. Die Endgültigkeit des Verschwindens, in: Ders./Hermann Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 28–54, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/inu.30000064978533, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=Ya6fAAAAMAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Wetz, Franz Josef, Hans Blumenberg zur Einführung, Hamburg 2011.

Wetz, Franz Josef, »Da kann man ganz sicher sein: dass es Gott nicht gibt«. Über das Ende aller Theologie, in: Michael Moxter (Hg.), Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs, Tübingen 2011, 240–256.

Wetz, Franz Josef, Nachwort. Bürgerlicher Optimismus erwächst aus existenziellem Pessimismus, in: Odo Marquard, Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays, 2. Auflage, Stuttgart 2015, 303–338.

Widmann, Horst, Exil und Bildungshilfe. Die deutschsprachige Emigration in die Türkei nach 1933. Mit einer Bio-Bibliographie der emigrierten Hochschullehrer im Anhang, Bern 1973, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=8MoOAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Wiese, Benno von, Ich erzähle mein Leben. Erinnerungen, Frankfurt a.M. 1982, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/uc1.b3915895, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=190ZAAAAYAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Wiggershaus, Rolf, Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung, München 1998.

Willems, Ulrich, Religion und Moderne bei Jürgen Habermas, in: Ders./Detlef Pollack/Helene Basu [u.a.] (Hg.), Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, Bielefeld 2013, 489–526.

Willms, Bernard, Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie, Köln/Opladen 1967, HathiTrust-Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter Permalink: http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015021759884, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=bFSyBgAAQBAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Willms, Bernard, Carl Schmitt – jüngster Klassiker des politischen Denkens?, in: Helmut Quaritsch (Hg.), Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt. Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer, Berlin 1988, 577–597.

Willms, Bernard, Die politische Theorie von Carl Schmitt, in: Politisches Denken. Jahrbuch 1991, Stuttgart 1992, 120–146, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=5IsUAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Winckelmann, Johannes, Gesellschaft und Staat in der verstehenden Soziologie Max Webers, Berlin 1957, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=2lMtAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen, in: Ders., Werkausgabe, Band 1: Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914–1916, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a.M. 1984, 225–618.

Wöhrle, Patrick, Metamorphosen des Mängelwesens. Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens, Frankfurt a.M./New York 2010, Digitalisat unter URL: http://books.google.de/books?id=zbsONquYkwkC (Zugriff vom 01.12.2015).

Zabel, Hermann/Conze, Werner/Strätz, Hans-Wolfgang, Säkularisation, Säkularisierung, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Band 5, Stuttgart 1984, 789–829, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=GihtAAAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Zaborowski, Holger, Kontingenzbewältigung in der Moderne. Hermann Lübbes Verständnis von Religion und Aufklärung, in: Hanns-Gregor Nissing (Hg.), Hermann Lübbe. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung, Darmstadt 2009, 101–116.

Zaborowski, Holger, Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person. Nature, Freedom, and the Critique of Modernity, Oxford 2010.

Zöller, Michael (Hg.), Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit, Zürich 1980, Digitalisat (beschränkte Einsicht) unter URL: http://books.google.de/books?id=-4gFAQAAIAAJ (Zugriff vom 01.12.2015).

Personenregister

Aus pragmatischen Gründen wurde im Register auf einen Eintrag zu Joachim Ritter verzichtet.

T

V

W

Mit dem gewachsenen Interesse für die Geistesgeschichte Nachkriegsdeutschlands und der Bundesrepublik hat auch der Name Joachim Ritter in den letzten Jahren verstärkt Beachtung gefunden. Zwischen 1946 und 1968 lehrte er Philosophie an der Universität Münster und beeinflusste als akademischer Lehrer durch sein Collegium Philosophicum eine ganze Reihe von namhaften Hochschullehrern und Intellektuellen. Diese Studie rekonstruiert zum einen die Entwicklung dieses Kreises. Insbesondere untersucht sie, wie Joachim Ritters Philosophie, sein Verständnis der modernen Welt und seine eigene intellektuelle Entwicklung in den Nachkriegsjahren bei seinen akademischen Schülern wirksam wurden, namentlich bei Hermann Lübbe und Odo Marquard, Robert Spaemann und Ernst-Wolfgang Böckenförde. Besonderes Augenmerk gilt zum anderen den religionstheoretischen und -politischen Überlegungen dieser Autoren, die sich, obwohl jeweils entscheidend von Ritter beeinflusst, doch deutlich voneinander abheben. Zur Erschließung dieser unterschiedlichen Perspektiven auf Moderne und Religion im Kontext der jungen Bundesrepublik – zwischen Fortschritt und Verfall – werden Bezüge zu Autoren wie Carl Schmitt und Hans Blumenberg aufgegriffen und nachgelassene Aufzeichnungen Joachim Ritters ausgewertet. Durch ihre offenen Anschlusspunkte ebenso wie durch ihre inhaltlichen Ambivalenzen, die zudem im zeitlichen Verlauf nicht unverändert blieben, erweist sich rückblickend die Fruchtbarkeit, mit der Ritters Philosophie die Auseinandersetzung mit der eigenen Gegenwart anzuregen vermochte, als sein maßgebliches Erbe.

Martin Ingenfeld ist Politikwissenschaftler. Der Schwerpunkt seines Forschungsinteresses liegt im Bereich der politischen Theorie und Philosophie. Mit vorliegender Arbeit wurde er im Jahr 2015 an der Ludwig-Maximilians-Universität München promoviert.


ISBN 978-3-946198-12-3

WWW.HUMANITIES-MAP.NET